



عصر الاثر والوفية

تأليف
هزلي د. ألكين

راجعته
الدكتور عبد الرحمن بدي

ترجمته
الدكتور فواز كركيا

أهدأت ٢٠٠٣

أهبة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البصري

الإسكندرية

الألف كتاب

عصر الأندلس والحجوة

مؤلف
الإدارة العامة للثقافة
وزارة التعليم العالي

تصدر هذه السلسلة بمعاونة
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الألف كتاب

عصر الأندلسية

مجموعة من المقالات الفلسفية قدم لها

هنري د. أليكس

مراجعة
الدكتور عبد الرحمن بدوي

ترجمة
الدكتور فؤاد زكريا

١٩٦٣

الناشر
مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة
ت ٥٠٣٣٧

هذه ترجمة كتاب :

THE AGE OF IDEOLOGY

وهو مجموعة من المقالات الفلسفية قدم لها

Henry D. Aiken

تقديم المترجم

لم يخف مؤلف الكتاب ، أو ناشره ، « هنرى ديقدايكن » على القارىء في مقدمة كتابه تعقد التيارات الفلسفية وتعددتها في القرن التاسع عشر الى الحد الذى يجعل من العسر ، أولا ، اختيار الفلاسفة الذين ينبغي أن يمثلوا في كتاب من النصوص المتقطعة مثل كتابه هذا ، وثانيا ، اختيار النصوص التى تعرض في الكتاب لهؤلاء الفلاسفة انفسهم . فعلمية الاختيار هنا مزدوجة ، وفى كل مرحلة منها صعوبة وحيرة ، اذ يضطر المرء دائما - كما اشار ايكين في المقدمة - الى التضحية بفلاسفة لهم مكانتهم المؤكدة في عالم التفكير الفلسفى ، ثم يضطر بعد ذلك الى اختيار نص ضئيل جدا ، لا يتجاوز خمس عشرة صفحة في الاصل الانجليزى ، من بين الالف الصفحات التى يكتبها كل مفكر من هؤلاء .

ولقد تحدث ايكين في مقدمته عن عملية الاختيار الاولى ، اعنى اختيار الفلاسفة ، واود هنا أن اعرض بضع ملاحظات على عملية الاختيار الثانية ، اعنى اختيار النصوص . فمن الضرورى ، في كتاب كهذا ، أن تتوافر في النصوص المختارة صفتان : الاولى أن تكون ممثلة لتفكير الفيلسوف بايجاز ، والثانية أن تكون دالة على اتجاهه الايديولوجى . واستطيع أن اقول ان المؤلف كان في معظم الاحيان موفقا فيما يختاره من النصوص . ولكنى اعتقد ان التوفيق لم يحالفه في حالات قليلة ، وهو امر ينبغى ، في

رأى ، ان ينبه القارئ اليه حتى لا يحكم على كل الفلاسفة الذين يقرأ لهم من خلال النصوص التي تمثلهم في هذا الكتاب .

فالنص المختار من « كانت » ليس دالا على فلسفته بأسرها ، بل انه يتناول جانبا محدودا منها فحسب ، ولا يكشف بوضوح عن طابعها « الايدولوجى » ، بالمعنى الذى حددناه المؤلف فى الفصل الاول لهذا اللفظ . وكنت اتمنى ان يختار المؤلف نصا دقيقا ، واضحا ، جامعا ، مثل مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل الخالص » ، حيث يجد القارئ تلخيصا كاملا لاتجاه كانت الفكرى ، والدلالة الايدولوجية لفلسفته ، مبروضا. بلغة واضحة فى صفحات قليلة نسبيا .

اما النص المختار من « فشته » ، فهو فى رأى غير موفق على الاطلاق ، ويبدو ان المؤلف ذاته أحس بذلك لانه اهتم فى مقدمته كثيرا بهذا النص ودافع بقوة عن اختياره له . ويغض النظر عن تبرير المؤلف لهذا الاختيار ، فان هناك ناحية أخرى كان ينبغي أن يحسب لها حسابا ، وهى : اذا قدمت لقارئ « فشته » فى عشر صفحات ، فهل تقدمه له فى صورة هذه المبادئ التى نتحدث كلها عن « الانا » « والا انا » بطريقة تمثل قمة التعقيد فى المثالية الألمانية ؟ وهل هذا يتفق مع نفسية قارئ « النصوص الموجزة المختارة » ، ويقدم اليه صورة صحيحة عن فشته ، أم انه ينفره منه تفورا قد يصبح فيما بعد ابدى ؟

وبعد ذلك ، فان النص المختار من « جون ستوارت مل » ، وان يكن موفقا من حيث دلالاته على تفكير مل الهادئ المتسلسل فى دقة واحكام ، فانه لا ينطوى - فى رأى - على أية دلالة ايدولوجية ، ولا يبدو أن يكون اختبارا منطقيا للمعاني المختلفة للفظ « الطبيعة » .

اما النص المختار من « هيربرت اسنر » ، فهو خاتمة لأحد كتبه ، تفترض مقما المام القارئ بهذا الكتاب ، وليست خاتمة من النوع الذى يلخص المناقشات الماضية تلخيصا يمكن أن يفهم بذاته .

وبعد هذه الانتقادات التى أرى لزاما على أن أوجه اليها انظار القارئ أود أن امتدح فى المؤلف شيئين :

اولهما ان البعض الآخر من نصوصه كان موفقا دون شك ، ولا سيما النصوص المختارة من كونت ونيتشه وكيركجورد .

وثانيهما أن الشروع التى سبقت كل نص ، والتى تكاد تعادل النصوص ذاتها فى عدد صفحاتها ، هى بالفعل شروح واضحة مفيدة ، تقدم الى

القارئ لحظة سريعة قيمة عن تفكير الفيلسوف موضوع البحث وعلاقته
بغيره من فلاسفة الفترة نفسها ، وربما غيرها من الفترات (هذا إذا استثنينا
بعض المقارنات التي لا تجدى فتىلا ، مثل مقارنة فكرتي المراحل الثلاث
عند كونت وعند كير كجورد !) . وهكذا ، فعلى حين قد يجد القارئ في
نص معين غموضا أو قصورا عن شرح وجهة نظر الفيلسوف الكاملة ، فإن
الشرح السابق للنص - وهو دائما شرح وإيضاح لفلسفة الفكر كلها ،
لا النص الوارد بعدها فحسب - يفيد إلى حد بعيد في سد ثغرات
الاختيار .

وينبغي في هذا المقام أن أشير بإيجاز إلى بعض مشكلات الترجمة التي
يشيرها هذا الكتاب ، وإلى طريقتي في معالجة هذه المشكلات . وأهم ما ينبغي
أن يشار إليه في هذا الصدد ، هو اضطراري إلى ترك بعض الكلمات
الأصلية بأصلها الانجليزي ، ونقلها إلى العربية كما هي .

لفظ « الإيديولوجية » الذي يتصدر عنوان هذا الكتاب ، يترجم
عادة « بالمقائدية » ، وهي ترجمة قد يتسنى قبولها في مقال سياسي
أو ثقافي عام ، أما في سياق كتاب متخصص كهذا ، فمن المحال أن يكون
له مجال . ويكفى أن يتصفح القارئ الفصل الأول من هذا الكتاب ،
ليدرك اتساع معاني هذا اللفظ وتشعبها إلى الحد الذي يستحيل معه
التعبير عنه بلفظ واحد كهذا ، لا يتناول إلا معنى واحدا من المعاني
التصويدة ، هو معنى « الاعتقاد » ، وهو معنى ليس هو وحده المميز
للفظ . ولمسئله أفضل شرح للفظ الإيديولوجية هو ذلك الذي أتى به
« مانهيم Karl Mannheim » في كتابه « الإيديولوجية والمدينة الفاضلة
Ideology and Utopia » والذي يلخص في أن اللفظ يطلق بمعنيين :
أحدهما مدموم والآخر مقبول . فاللعنى المدموم تكون الإيديولوجية فيه
هي آراء الخصم الظاهرية ، التي تخفى الطبيعة الحقيقية لوقفه ، والتي
ليس من صالح ذلك الخصم الكشف عنها . وباللعنى المقبول يقال أن
إيديولوجية عصر أو طبقة ما هي إلا خصائص الذهن وتركيبه في ذلك العصر
أو تلك الطبقة . (1)

ويظهر هذان المعنيان معا في الفلسفة الماركسية ، التي يرجع إليها
إذاعة شهرة لفظ الإيديولوجية : فترى ماركس يتحدث عن الإيديولوجية
على أنها تمثل مواقف الناس كما لو كانت في صورة مقبولة ، ويضع
الإيديولوجية مقابل التفكير العلمي الأصيل ، وينظر إلى مذهبه ذاته على

(1) Kard Mannheim : Ideology and Utopie.
(Routledge Paperbacks) London 1960.

انه تجاوز للايديولوجية وكشف لخداعها ، وبهذا المعنى يتحدث عن « الايديولوجية الألمانية » بوصفها مذهباً فكرياً لفلاسفة خضعوا لآثرات لم يشعروا بها ، على حين أن فلسفته هو لم تكن في نظره « ايديولوجية » على الإطلاق . ومع ذلك فقد تطور اللفظ الى حد أن أي تفكير أصبح يمكن أن يعد ايديولوجياً ، بمعنى انه لابد أن يعكس ظروف طبقة معينة . وهكذا اختفى التقابل القديم بين الايديولوجية وبين التفكير العلمي ، واصبحت نجد مفكراً ماركسياً مثل « جورج بوليتزر » يصف الايديولوجية بأنها « مجموعة من الأفكار تكون كلاً أو نظرية أو مذهباً أو حالة ذهنية فقط في بعض الأحيان » ، ويعترف بأن المذهب الماركسي ذاته له ايديولوجيته التي تعكس تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية المؤثرة في الطبقة العاملة (١)

وإذن ، فلفظ الايديولوجية ينطوي على معانٍ معقدة لا يمكن أن يعبر عنها لفظ « العقائدية » بآية حال . وإذا كان هذا الأخير يمكن - تجاوزاً - أن يعد تعبيراً عن الناحية التي يعد فيها اللفظ دالاً على مجموعة من الأفكار والمواقف الأساسية للإنسان ، فإنه لا يمكن أن يعد تعبيراً عن الوجه الآخر الذي يعد فيه اللفظ دالاً على « انعكاس » لأوضاع وظروف تؤثر في الفكر الظاهري وتكون أهم وأسبق منه . وهكذا يستحق اللفظ في رأينا أن يدخل على اللغة العربية بصورته الأجنبية دون تغيير .

ومثل هذا يقال عن لفظ « الترنسندنتالي » الذي اذاعته ونشرته في الأوساط الفلسفية كتابات « كانت » . وأنا أول من يدرك أن اللفظ بصورته الأجنبية العربية هذه ثقيل على اللسان والأذن ، ولكن مثل هذا الحل يبدو أمراً لا مفر منه : فليس للفظ علاقة بالعلو أو « التعالي » ، التي يدل عليها اشتقاقه في اللغات الأجنبية ، بل هو ، كما يردد « كانت » في كتاباته دائماً ، ولاسيما في « المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة » ، على عكس العلو والتعالى تماماً . لأنه تعبير عن الشروط « الكامنة » في المعرفة بحيث تجعلها ممكنة . وقد كنت أؤثر ترجمة مثل « الممكن » أو « التمكين » ولكن هذه الألفاظ مازالت عاجزة عن التعبير عن كل المعاني المعقدة التي استخدم بها كانت هذا اللفظ . وهكذا فانا اعترف بأن استخدام لفظ « الترنسندنتالي » هنا هو ، الى حد بعيد ، حل مبعثه العجز عن الإتيان بما هو أحسن .

أما عن الترجمة نفسها ، فقد يجد القارئ اختلافاً طفيفاً بين بعض

(1) George Politzer : Principes élémentaires de philosophie.
Edition Sociale, Paris 1948, p. 245-247.

انترجمات وبين النص الانجليزى الاصلى ، ولا سيما فى النصوص التى يكون أصلها غير انجليزى - وسبب هذا الاختلاف هو اىثارى الرجوع الى الاصل فى هذه الحالات .

بقيت اخيرا كلمة عن مؤلف الكتاب او ناشره ، هنرى ديفد اىكن . وقد ولد اىكن عام ١٩١٢ ، وتلقى دراساته بالجامعات الامريكية ، ولا سيما جامعة هارفارد ، ثم تولى التدريس فيها ايضا . ومؤلفاته المنشورة فى صورة كتب قليلة العدد ، منها ، الى جانب هذا الكتاب ، نشرة لكتاب « الفلسفة الاخلاقية والسياسية » لديفيد هيوم Moral and Political Philosophy كما اصدرت له دار « نوبف A. Knopf » للنشر بنيويورك منذ اشهر قليلة كتاب « العقل والسلوك Reason and Conduct »

اما الكتاب الذى ترجمه هاهنا فقد اصدرته اولاً دار Houghton Mifflin بامريكا سنة ١٩٥٦ ، ثم دار Braziller فى سنة ١٩٥٧ ، وبعد نفاذ هاتين الطبعتين ، صدرت له طبعتان شمبيتان ، فى دُر Mentor للطباعة الشعبية . والكتاب هو المجلد الخامس فى سلسلة من ست مجلدات بعنوان « المصور الكبرى للفلسفة الغربية "Great Ages of Western Philosophy.

فؤاد زكريا

نيويورك فى يناير ١٩٦٢

مقدمة

ان التفكير الفلسفى فى اى عصر هو دائما اشد تنوعا وتعقيدا مما يبدو لأول وهلة . ومع ذلك فان القرن التاسع عشر يفوق بمراحل عديدة القرنين السابع عشر والثامن عشر - مع احترامنا الكامل لسلفيه العظيمين هذين - وذلك على الاقل من حيث تمديد افكاره الفلسفية وتنوعها وتعقيدها. ولذا كان من الصعب الى حد بعيد ان يهتدى المرء الى قضية او مسألة اساسية تدور حولها آراء معظم كبار مفكرى تلك الفترة، بل ان مجرد الجمع بين أسماء ضخمة مثل هيجل ونيتشة، وماركس ومل، وكونت وكيركجورود، ليعت في اللهن على التوفيقا لانظر لها، لا فى المزاج والاسلوب الفلسفى فحسب، بل فى المؤثرات السابقة والمنهج ايضا . وفى القرن التاسع عشر تزدهر مملكة فلسفية كاملة، ثم تدول، خلال بضعة سنوات قصيرة، وسرعان ما يتحول المصطلح الفنى لدى احدى المدارس الى هراء فى نظر المدرسة التالية . وبافتراض نهاية ذلك القرن، يتزايد تداخل الحدود الفاصلة واختلاطها، حتى لتكاد التصنيفات المفيدة الصادقة للفلاسفة تغدو مستحيلة . ومع ذلك فقد تبين لى، رغم هذا كله، انه توجد من وراء معظم المشاهد الحيرة التى تعرض لمن يؤرخ لفلسفة القرن التاسع عشر ويقتطف منها نصوصا مختارة، مجموعة رئيسية من المشاكل يرجع اليها القدر الاكبر من غرابة هذه الفلسفة وصعوبتها . فمئذ « كانت » طرا تعديل اساسى عميق على نفس مفهوم التفلسف كما

كان يسود منذ وقت أرسطو ، مما استتبع تغييراً هائلاً حتى في معاني
للفاظ أساسية في مصطلح الفلسفة التقليدية مثل « الميتافيزيقا »
و « المنطق » . وتبين حينئذ أن هناك مشاكل لم يشك أحد في قيمتها
أو دلالتها طوال القى عام ، قد أصبحت تمد خلوا من المعنى ، واستعفى
عنها بمسائل أخرى لم تخطر من قبل على بال أحد . وإلى هذه الحقيقة
يرتد مباشرة كثيرة من الفموض الذى يكثف الكتابات الفلسفية في القرن
التاسع عشر .

ولاجدال في أن هذا قد زاد من عمق فلاسفة القرن التاسع عشر
وأصالتهم ، غير أنه لم يزددهم وضوحاً ، ولم يجعل كتاباتهم أسهل قراءة .

ولقد كان ضيق المكان عاملاً آخر على تعقيد عملية اختيار فلاسفة
معينين لتقدمهم في هذا الكتاب . فقد تبين لى منذ البداية أن من المستحيل
أن أدرج هنا كل فيلسوف ذى أهمية رئيسية خلال هذه الفترة ، إذا
شئت ألا يفدو هذا الكتاب مجرد ثبت لأمعنى له بالأسماء والاتجاهات
والاقتباسات . وكان اختياري النهائي مبني على عوامل ثلاثة ، هى الأصالة
والتأثير التاريخي ، والأهمية المعاصرة . وحتى مع تقيدى بهذه العوامل ،
فقد تعين على أن أحذف فلاسفة عديدين تكاد تنطبق عليهم كل هذه
الشروط التى وضعتها لأدراج الفيلسوف فى الكتاب ، مثل شلنج (١) ، وبنتام (٢)

(١) فريدرش هيلم يوزف فون شلنج (١٧٧٥ - ١٨٥٤) فيلسوف ألماني ، أسس
الحركة الرومانتيكية في الفلسفة ، وكان في البداية متأثراً بفلسفة « فشته » ، ولكنه
استقل عنها إلى حد ما آخر الأمر . ولعل البرر الذى دعا واضع هذا الكتاب إلى عدم
أدراجها هنا هو وقوعه بين فيلسوفين لهما مكانة كبرى في الحركة المثالية في ألمانيا
وهما فشته وهيجل ، ومقتبان هذين الاسمين إلى حد ما على اسمه .
(! الترجمة)

(٢) جيمس بنتام (١٧٤٨ - ١٨٢٢) فيلسوف ومشرع ومفكر سياسي إنجليزي ،
أسس المذهب النفسى ، وتأثر فيه إلى حد بعيد بعلم النفس الترابطى والاتجاهات التجريبية
السابقة عليه في الفكر الإنجليزى . ويتلخص مذهبى في القول بعدم التمازج بين سمي
العد إلى صالحه وبين تحقيق مصلحة الجماعة بوجه عام ، وهكذا تصبح غاية الأخلاق عنده
هى تحقيق أكبر قدر من المساعدة لأكبر عدد من الناس . ولا كان هذا المذهب قد وجد
أوضح وادق تعبير عنه في فلسفة جون ستوت مل ، فإن لوانع الكتاب كل العذر في أن
يستبدل الآخر بالأول .

(! الترجمة)

وف . ه . برادلى (١) . ومع ذلك ، فلو كنت قد أدرجتهم ، لاضطرت الى حذفه فيلسوف آخر كان حذفه في نظرى ، لسبب ما ، أمرا لا يعقل . ومع ذلك فأتى أسارع الى تنبيه القارئ الى أن القرن التاسع عشر فترة في تاريخ الفلسفة بلغت من الخصوبة حدا يجعل ما قدم منها في هذه الصفحات مجرد لمحات سريعة فحسب .

ولقد كتب «عصر الإيديولوجية» هذا للقارئ المفكر الذى قد لا يهتم بمناقشات التراح العلمية المقدمة ، وإنما يلتمس شيئا قد يكون ذا صلة بمشاكله العقلية والروحية الخاصة ، أو يلقي بعض الضوء على الخلافات الإيديولوجية التى ورثها عصرنا من القرن السابق عليه . وهكذا حاولت أن أضع هاتين الحاجتين المشروعتين نصب عيني دائما ، دون أن أشوه آراء الفلاسفة الذين عرضت لهم هاهنا . وبالاختصار فقد هدفت الى أن أكتب لأولئك الذين يعتقدون أن التفكير الفلسفى ليس ترفا محفوقا بالخطر ، وإنما هو عنصر لا غنى عنه يعيننا على السلوك فى الحياة ، ويؤمنون مثلى ، فى الوقت ذاته ، بأن من المستحيل التمسك بقول سقراط « اعرف نفسك ! » أن لم يكن المرء يعرف شيئا على الإطلاق . ولو أتاحت هذا الكتاب لقارئ أن يهتدى فى تفكير فيلسوف مثل كانت أو مل أو نيتشه الى مفتاح معين لحل مشاكل عميقة خاصة به ، أو شجعه على الاستزادة من قراءة هؤلاء المفكرين الكبار ، لكتبت بذلك قد حققت كل ما أرمى اليه من هذا الكتاب .

وقد يتساءل القارئ عن السبب الذى دعانى الى الا اختار فى كتاب له مثل هذا الاتجاه نصوصا ذات طابع إيديولوجى أوضح وأصرح . فلماذا مثلا ، اخترت بحث مل فى «الطبيعة» بدلا من كتابه عن «الحرية» Liberty أو «مذهب المنفعة» Utilitarianism ولماذا اخترت بحث ماركس «قضايا عن فويرباخ» بدلا من «البيان الشيوعى» The Communist Manifesto ان الاجابة عن هذا السؤال ترد الى أساس نظري الى القرن التاسع عشر من حيث هو عصر للإيديولوجية . فليس ثمة شك فى المدلول الإيديولوجى المؤكد لكتابات

(١) فرانسيس هوبرت برادلى (١٨٢٦ - ١٩٢٤) فيلسوف انجليزى له مؤلفات هامة فى الأخلاق : «دراسات اخلاقية» ، وفى المنطق : «مبادئ المنطق» وفى التاريخ «التطور والحقيقة» . ورغم أهمية هذه المؤلفات ، فإن مكانته فى تاريخ الفلسفة تتحدد على أساس كونه مقلدا على مثالية هيغل المطلقة ومستخدما لبعض النتائج الكلية فيها ، وهكذا كان من الطبيعى أن يكتب واضح الكتاب فى هذا الصدد بما ذكره عن هيغل نفسه .
(الترتيم)

مثل « الحرية » ، أو « البيان الشيوعي » . فهي كتابات ترمز الى صراع ايدولوجى ضخم بلغ قمته في عصرنا هذا . ولكن الأمر الذى قد لا نتركه الاذهان بنفس هذا القدر من الوضوح ، هو أن المذاهب الأعماق أسسا لدى فلاسفة القرن التاسع عشر تحمل بدورها طابعا ايدولوجيا بالمعنى العام . فمن المفارقات العجيبة أن ايمانوئل كانت ، الذى ظن أنه سسدد الى الميتافيزيقا النظرية ضربة الموت ، قد استهل حركة اخياء ميتافيزيقى ضخم في الثالفة المطلقه لدى فشته وهيجل . ومع ذلك فقد كانت الميتافيزيقا لدهما ، كما سنرى فيما بعد ، من نوع لم يكن يحلم به الفلاسفة السابقون . على أن الفارق بين ميتافيزيقا فيلسوف مثل فشته وميتافيزيقا فيلسوف مثل ديكارت أو ليبنتس ليس فارقا نظريا ، وانما هو فارق يتعلق بدلالة المواقف الميتافيزيقية ومعناها ذاته . وهو أساسا فارق بين نوع من البحث يتمس معرفة نظرية لاشمل سمات الوجود ، ونوع آخر يسمى الى اثبات الالتزامات الأساسية التى ينطوى عليها كون المرء انسانا أو كونه شخصا ، أو عاقلا ، أو متمدينا . فقد نظر ديكارت ، وأرسطو من قبله ، الى الميتافيزيقيا على أنها استمرار للأبحاث في العلوم الخاصة ، ولا تختلف عن هذه الأبحاث الا في النطاق والأولوية . أما عند فشته ، فان هدفها ومنهجها عمليان ، لا نظريان ، في المحل الأول ، فهي لا تبنى بأوصاف للأمور الواقعة ، وانما « بأوضاع أو تأكيدات Posits » أو التزامات أساسية للسلوك في الحياة .

وعلى ذلك فالراى الذى ادافع عنه لا يقتصر على القول بأن أبرز سمات مذاهب فلاسفة القرن التاسع عشر وأقواها أثرا كانت ذات طابع ايدولوجى في الأساس ، بل اتى لأذهب في رأى هذا أيضا الى القول بأن الفلاسفة قد ازدادوا منذ عهد كانت ادراكا لطبيعة الهدف الأساسى للتقند الفلسفى ، من حيث هو لا ينتمى الى « العلم » ، بآى معنى معتاد للكلمة ، وانما الى شىء لا تنطبق عليه الا كلمة « الأيدولوجية » .

أما من حيث ما قدمته من شروح على كل فيلسوف بعينه ، فان دبنى عظيم لمشرات من الباحثين ، وهو فى الحق أكبر من أن اعترف هنا بتفاصيله . فلهم جميعا الشكر على ما اقتبست منهم عن وعى ومن غير وعى . ومع ذلك فبوى أن امير عن امتنان خاص لعدة أشخاص . أولهم زوجتى ، « ليليان ودورث آبنك » ، التى أبدت حكمة ومساعدة جمه في قراءة كل المسودات المتعاقبة لهذا الكتاب . كما أن صديقى وزميلى « يول زيف » قد قرأ أجزاء كبيرة وناقشنى بالتفصيل في عدة فلاسفة ممن كتبت عنهم . فله منى ثناء حار على تشجيعه لى . ويسرنى أن أعرب لزميلين آخرين ، هما « مورتون وايت » و « و . ف . كواين » عن شكرى للصحة العقلية والولاء اللذين أعانانى طوال سنوات عديدة كنت

خلالها انحسب طريقى نحو آفاق فلسفية لا اظن انها تختلف كثيرا من آفاقهما . ولقد اعتمدت على « الوعى التاريخى » لدى الاول - وهو أعمق كثيرا مما لدى من هذا الوعى - اعتمادا اعظم مما يعلم . على أن دينى الأعظم انما هو الى « رالف بارتون بيرى » ، الذى أهدى اليه هذا الكتاب بمودة واحترام ، والذى استمددت منه أهم ما لدى من معايير التفوق خلال السنوات التى انقضت منذ أول أيام دوائى العليا بجامعة هارفارد

لكستن

ماساشوسيتس . هنرى ديفيد آيكن .

* * *

انفصيل الاول

الفلسفة والإيديولوجية

في القرن التاسع عشر

تميز فترة الفلسفة الحديثة الواقعة بين إمانويل كانت وبين لارنس ماخ بأنها فترة مرت فيها الميتافيزيقا - التي كان ديفدهوم قد أجبر عليها منذ عهد قريب ، و « كانت » قد أعلن موتها رسمياً - بعهد إحياء معجز عادت فيه إلى الظهور في المثالية المطلقة لدى فشته وهيجل ، وعاشت حياة جديدة قوية في المذهب الطبيعي التطوري عند هربرت سبنسر ، ووجدت ، كما يرى البعض ، دارها الباقية في المادية الديالكتية عند كارل ماركس . كذلك كان عصر الإيديولوجية فترة بلغت فيها فلسفة التاريخ - وهو أشد المباحث الميتافيزيقية بريقاً - أقصى مراحل الازدهار ، وأنت معها مجموعة كاملة من النظريات الطامحة المتعلقة بطبيعة المسار التاريخي وصير الإنسان . وهكذا يبدو لأول وهلة أن القرن التاسع عشر ، على خلاف القرن السابق عليه ، كان عصر تأملات غير ناقدة ، بل جامحة ، في الطائفة النهائية للعالم الحقيقي ، أكثر مما كان عصر نزعة نقدية اجتماعية وسياسية ، سادت بالمبدأ القائل إن الموضوع الصحيح لدراسة الفلسفة ، إن لم يكن لدراسة الجنس البشري ذاته ، هو الإنسان .

ومع ذلك ، فحتى لو قُبل هذا الوصف على علته ، فما زال من الممكن الدفاع عن الرأي القائل بأن القرن التاسع عشر كان عصر إيديولوجيا . فلفظ « الإيديولوجية » يعني ، في أحد معانيه المتعددة ، « التأمل النظرى

أو الفكري المجرد . غير أن مثل هذا الوصف لفلسفة القرن التاسع عشر بأسرها وصف غير كامل . فهو يغفل ذلك الاتجاه والاندفاع الأساسي للتفكير الفلسفي في القرن التاسع عشر ، حتى في إطاره الميتافيزيقي ذاته . ولو رجعنا إلى قاموس « Webster » ، لو جدنا معاني أخرى للفظ « الإيدولوجية » لها ارتباط أو ثقب بتلك المعاني التي أنقصها حين أطلق على هذه الفترة اسم « عصر الإيدولوجية » . ففي أحد هذه المعاني يشير اللفظ إلى « نسق من الأفكار بشأن الظواهر ، ولا سيما ظواهر الحياة الاجتماعية ؛ طريقة التفكير المميزة لطبقة أو فرد » . غير أن هذا التعريف يبدو أكثر غموضاً كلما أمعن المرء التفكير فيه . ذلك لأن الجزء الأول فيه يوحي بنظرية عن الظواهر ، ولا سيما الاجتماعية منها ، في حين أن الجزء الثاني لا يوحي بنظرية ، وإنما بطريقة في التفكير أو نسق من المواقف . فالأول يمت في الذهن قضايا موضوعية تصف شيئاً موجوداً في العالم ، والثاني لا يوحي بقضايا يجوز فيها الصواب أو الخطأ ، وإنما بشيء أكثر ذاتية ، يعبر عن الطريقة التي ينظر بها فرد أو جماعة إلى عالم الواقع . هذا الغموض أو ازدواج المعنى ، هو في رأي كاهن في الاستخدام المألوف لكلمة « الإيدولوجية » . وهو أيضاً ازدواج يمكن في صميم التفلسف المميز للفترة التي نتناولها هنا بالبحث . ذلك لأن نظرة معظم فلاسفة القرن التاسع عشر إلى أية قضية ذات صورة فكرية على أنها شيء يشعور ، ووضوح (أو يؤكد) ، ويُرغب فيه ، ويشتاق إليه ، هي ذاتها التي تجعل من السير علينا أن نعرف متى يتحدثون عن طريقة التفكير ومتى يتحدثون عن موضوعه . وهم كثيراً ما يتحدثون عن الأمرين معاً ، أو على الأصح ، عن علاقة بينهما يعدونها أساسية لهما معاً . أما السبب في تحديهم على هذا النحو ، فإنه يؤلف جزءاً كبيراً من مشكلتنا في هذا الكتاب . وعلى أية حال فسواء أكانت هذه الفكرة صحيحة أم باطلة ، فإنها تمثل خروجاً على طبيعة التفلسف النظري السابق ، وهي تؤدي آخر الأمر إلى نظرة جديدة تماماً إلى عملية التفلسف ذاتها .

ولقد كان الفلاسفة في الفترة السابقة على القرن التاسع عشر يهتمون كثيراً بمشكلة المنهج . ولكنهم في عمومهم لم يشكوا كثيراً في وجود حقيقة مستقلة موضوعية يمكن فهمها على نحو ما .^(١) كما أنهم لم يرتابوا في وجود طريقة موضوعية للتفكير في الواقع ، مشتركة بين كل الحيوانات العاقلة ، ولا تؤدي إلى تغيير أو تشويه أساسى للشيء المعروف . فهم في واقع الأمر لم يتعمقوا كثيراً مفهوم الموضوعية ذاته ، بل اقتصروا على استخدامه للتعبير عن إيمان شبه شعورى بقدرة الملكة العاقلة على بلوغ موضوعها ، وعن التطابق بين الشيء في ذاته والشيء كما يُعرف . وقد نظروا إلى ما أسموه « بالعقل reason » ، على أنه الملكة العاقلة التي تدرك بها قوانين الطبيعة ، وعلى أنه في الآن نفسه مبدأ النظام أو القانونية اللذين تدركما الملكة العاقلة في الطبيعة . وهكذا نظر إلى العلاقة بين تفكير الإنسان في الواقع وبين الواقع ذاته على أنها علاقة « تطابق » ، شفاف ، وعدت أيضا علاقة خارجية ، صرف ، لا تؤثر بحال في الخصائص الكامنة في الشيء المعروف^(٢) . أما الانسجام المقدّر بين الذهن العارف والموضوع الحقيقي للبرهنة فهو ، تبعا لهذا الرأي ، معجزة إلهية لا يملك الإنسان إلا أن يعرب عن امتنانه لها .

(١) اعتقد أن في هذا الحكم اسرافا غير قليل . فكثير من فلاسفة الفترة السابقة على القرن التاسع عشر كانوا يشكون في وجود حقيقة موضوعية مستقلة يمكن أن تفهم ، بل كانوا ينكرون هذه الحقيقة أصلا . وإلى هذه الفترة ترجع تلك الاتجاهات التي مهدت الطريق للنزعة الذاتية عندما كانت ، ولصورها المتطرفة التالية في المثالية الألمانية - ومن أمثلة تلك الاتجاهات ، مذهب هيوم التجريبي ، ولا مادبة باركلي ، وهما مذهبان كان أولهما يشك في وجود حقيقة مستقلة موضوعية ، وثانيهما ينكره تطلعا . (المترجم)

(٢) هذا القول أيضا غير دقيق ، والدليل على ذلك كل التطورات التي مرت بها فكرة « الكيفيات الأولى والثانية » منذ ديكرت حتى باركلي وهيوم ، وهي الفكرة القائلة أن بعض صفات الأشياء أو كلها لا تفسر على أساس موضوعي ، وإنما على أساس ما تطبعه الذات على الأشياء ، أو ما تبعته هي نفسها من تمثيلات . (المترجم)

أما منذ وقت كانت ، فقد أصبح افتراض وجود تطابق مقدر بين الذهن وموضوعه يعد افتراضا دجماطيقيا (توكيديا) غير ناقد .

فإذا كان العقل السكّان في الأشياء هو ذاته العقل الذى نتعرف بأنه معيار التفكير السليم في أى موضوع ، فاذلك إلا لأننا نحن أنفسنا قد حددنا مقدما الشروط التى ينبغى أن تتوافر في أى موضوع حتى نعدّه « حقيقيا real » . وبالاختصار ، فالذات المفكرة هى ذاتها التى تضع معايير الموضوعية . وإذا لم يكن العالم هو « فكرتى » ، على حدّ تعبير شوپنهاور المضلل ، فإنه على أية حال لا يكون حقيقياً في نظرنا إلا بقدر ما يمتشى مع فهمنا الخاص للشروط الواجب توافرها في أى شىء حقيقى .

وهكذا فإن أية صورة فلسفية للواقع تفترض مقدما طريقة للتفكير فيه ، وقاعدة أو مبدأ لتنظيم التصورات ، ينبغى أن يسلم بها صانها تسليما . وبهذا يكون من المحال حذف عنصر الذاتية ، مهما دق تخفيه ، حذفاً تاماً من من أى مذهب فلسفى فكل مذهب فلسفى يفترض ، بطريقة شعورية أو بغيرها ، بعض الالتزامات أو « المواقف » النهائية الأخرى . وهذه الالتزامات أو المواقف من صنع الحيوان العاقل ذاته ، يضمها حتى يعيش ويؤدى عمله ، دون أن يكون ثمة جهة يحتسّم إليها في حالة الاعتراض على صحتها من بعد تصميمه هو على الالتزام بها .^(١)

ومع ذلك فقد عدلت هذه الذاتية العميقة تدريجياً بفعل عامل آخر كان أقوى سيطرة على تفكير معظم الفلاسفة في العصر الإيدوبولوجى : ذلك هو ما يسمى « بالوعى التاريخى » . ولقد كان هيجل هو الفيلسوف الذى

(١) يلاحظ أن هذه النسبية الحيوية أو الالتزامية إذا كانت تنطبق على فلاسفة مثل نيتشه ، فإنها لا تنطبق على « كانت » الذى لم يعترف بنسبية تاريخية أو بيولوجية على الإطلاق ، بل تفلسف دائما في حدود المطلق ، حتى مع قوله بالذاتية .
(المترجم)

سام ياكوب نصيب في دعم هذه الطريقة في التفكير . ومنذ وقت هيجل ، أصبح الاتجاه المفضل هو النظر إلى الطبيعة البشرية في عمومها ، بل إلى العقل ذاته ، على أنهما متطوران خلال التاريخ ، وبالتالي على أنهما يتأثران على الدوام بتغير ظروف القرد والحياة الاجتماعية . وهذا ينطوي ، وأريدو منطقياً ، على القول بأن العقل ليس مبدأ شاملاً ثابتاً للفهم البشرى والطبيعى ، وإنما صورة للفكر متطورة تاريخياً ، تخضع معايير الصحة فيها للتغير وفقاً لتغير مقتضيات الحياة البشرية وظروفها .

ويتضمن قاموس « وبستر » معنى ثالثاً للفظ « الإيديولوجية » ، هو بدوره مرتبط بموضوعنا . ففي هذا المعنى - وهو المعنى الأصلى - يشير اللفظ إلى « علم الأفكار » أى دراسة أصل الأفكار وطبيعتها ؛ ولا سيما في مذهب كوندياك Condillac ، الذى استمد جميع الأفكار من الإحساس وحده .

غير أن دلالة هذه الإشارة التاريخية ليست واضحة ، ولزام علينا أن نأتى بتفسير لها ، نظراً إلى أهميتها الأساسية بالنسبة إلى المشكلة التى يعرض لها هذا الكتاب . فقد كان أول من صاغ لفظ « الإيديولوجية » ، فيلسوفاً فرنسياً أصبح الآن مفصلاً ، اسمه « ديتوت دى تراسى Destutt de Tracy (١٧٥٤ - ١٨٣٦) »^(١) . وقد استخدمها دى تراسى للإشارة إلى التحليل التجريبي المجرد للذهن البشرى ، وهو التحليل الذى صاغه فى أكثر صورته

(١) فيلسوف وعالم نفسى فرنسى ، كان من أتباع الفيلسوف كوندياك . واطلق على هؤلاء الاتباع اسم « الإيديولوجيين » Les idéologues . ويقال أن نابليون هو الذى أطلق عليهم هذا الاسم سخرية منهم لأنهم كانوا من معارضي السياسيين . وقد ساهمت هذه المدرسة بنصيب هام فى علم النفس ، ومن تطوراتها التالية نظرية « لانجه Lange فى الانفعال . وكان أهم مؤلفاته هو « عناصر الإيديولوجية » Eléments d'idéologie (فى أربعة مجلدات) (المترجم)

انساقا الفيلسوف «كوندياك» في القرن الثامن عشر ، والذي يرجع آخر الأمر إلى «طريق الأفكار الجديد The new way of ideas» ، الذي وضعه لأول مرة جـون لوك في كتابه «بحث في الفهم البشري Essay Concerning the Human Understanding» . وقد تبنى زعماء الثورة الفرنسية هذا التحليل ، الذي جعل من الإحساس مصدرا لكل الأفكار ، على أساس أنه سلاح لاغنى عنه في محاربة العقائد السياسية والدينية المتسلطة التي استغلها النظام القديم في الاحتفاظ بقبضته . بل إن حكرمة الثورة قد اعترفت بهذا التحليل بوصفه الفلسفة الوحيدة ، وكان الفلاسفة الوحيدون المعترف بهم أثناء عهدها هم «الإيديولوجيون les idéologues» ، كما أصبحوا يسمون فيما بعد .

ومنذ ذلك الحين فقَدَت كلمة «الإيديولوجية» هذا المعنى المحدود ، ولكن ارتباطها بالمذاهب المستمدة من اعتبارات سياسية ، والمؤيدة رسمياً ، ظلت باقية . ومع ذلك فقد طرأ تحول آخر على هذا المعنى للفظ خلال عهد نابليون ، عندما أصبحت «الإيديولوجية» تكاد تعني أى رأى ذى طابع جمهورى أو ثورى ، أعنى أى رأى مضاد لنابليون ذاته . على أن هذه الارتباطات شبه المجازية لم تختف تماماً قط من استعمالات هذا اللفظ . بل لقد ظلت طوال القرن التاسع عشر تكتسب قوة جديدة ، ويتسع نطاقها ، ولا سيما في كتابات كارل ماركس وزميله فريدش إنجلز . ففي كتابهما المشترك «الإيديولوجية الألمانية» ، ظل معنى اللفظ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة ، ولا سيما تلك الفلسفات التي كانت في نظرهما معادية لفلسفتها الثورية الخاصة في التاريخ . وهكذا استخدمنا اللفظ ، ليس فقط للدلالة على التراث «البورجوازي» ، للنشأة الألمانية التي يمثلها هيغل وأتباعه ، بل أيضاً للإشارة إلى «الصور» الآلية ، السابقة للمذهب المادى ، وهي الصور التي تتميز في رأيهما عن تفسير طبيعة التطور التاريخي .

وهناك عدة سمات في مفهوم الإيديولوجية عند ماركس وإنجلز ، تقتضي هنا بعض البحث . فنلاحظ أولاً أن ما أطلقا عليه اسم « الإيديولوجية » لا يشمل نظرية المعرفة والسياسة فحسب ، بل يشمل أيضاً المتنافذين والاخلاق والدين ، وأية « صورة الوعي » تعبر عن المواقف أو الالتزامات الأساسية لطبقة اجتماعية . كذلك يتضمن كتاب « الإيديولوجية الألمانية » عدداً من المفكرات الطريفة التي يبدو فيها أن ماركس وإنجلز يحاولان إيجاد نوع من التمييز بين المكونات « الإيديولوجية » للوعي وبين ما يطلقان عليه تارة اسم « المعرفة الحقيقية » وتارة اسم « العلم الوضعي الحقيقي » . وهما لا يقدمان أبداً إيضاحاً تاماً لمعنى هذا التمييز ، ولكنه يوحى على أية حال بأن الإيديولوجيات ، أو « الأسباب » التي تدعو إلى قبولها ، غير عقلية ، كذلك يثير هذا التمييز مسألة صعبة تتعلق بمركز المادية الديالكتيكية ذاتها ، التي تصور ماركس على أنها ليست إيديولوجية الطبقات العاملة الثورية فحسب ، بل على أنها أيضاً فلسفة « علمية » يمكن وصفها ، دون تردد ، بأنها « صحيحة » .

ولم يرقم ماركس وإنجلز أو أحد من أتباعهما مطلقاً بتحديد دقيق للصلات بين الإيديولوجية وبين العلم والمعرفة . ومع ذلك فإن القول بوجود ارتباطات لا معقولة تتعلق بالمصالح الاجتماعية أو السياسية البعيدة ، وهي الارتباطات التي مازالت تلتحق المذاهب « الإيديولوجية » في كثير من الأحيان ، يرجع الكثير من جذوره إلى النظرية الماركسية القائلة إن العناصر الإيديولوجية وبالتالي الفلسفية ، في الوعي ، تنتمي إلى التركيب الظاهر ، ^(١) superstructure للمضارة .

وتبعاً لهذا الرأي تكون هذه المذاهب ، رغم مظاهرها الخارجية ،

Infrastructure
(الترجمة)

(١) يقال عندهما مقابل « التركيب الباطن » وهو علاقات الإنتاج في المجتمع .

مفتقرة إلى المضمون العقلي أو ، المعرفي ، المستقل ، وليس لها مسار تاريخي قائم بذاته .

ولقد كان كلام ماركس وإنجلز عن وجود معنى مضلل ودلالة « حقيقية » باطنية للمذاهب الإيديولوجية أقوى أثرأ وأعقق تغلغلا في تفكير القرن العشرين مما يعترف به عادة . ففي رأيهما أن علاقات الناس وأفكارهم عندما تصاغ في قوالب إيديولوجية ، تظهر كالصورة المقلوبة ، أى أن الإيديولوجية والفلسفة تتجهان إلى عرض الأفكار ذاتها كأنها قوى متحركة قادرة على توجيه وتحديد العلاقات السياسية والاقتصادية بين الناس . وإلى هذا الميل إلى أن نصبح بصيرة موضوعية ونشخص ماهو في حقيقته مجرد ناتج ثانوي ذاتي للصراع الاقتصادي الطبقي ، ترجع سيطرة الأفكار الخالصة على من يؤمنون بها ويعتقدون أن في إمكانها إحداث فارق ملحوظ في حياتهم . وهذا كله باطل . فالصورة التي تعرض بها القضايا الإيديولوجية تخفى مضمونها الحقيقي ، وهي في واقع الأمر لا تعدو أن تكون مظهراً للتضليل اللغوي اللازم للدعوة إلى أية « نظرية » إيديولوجية . والواقع أن الإيديولوجيات في نظر ماركس إنما هي « انعكاسات » أو « أصداء » لقوى أخرى متحركة تقوم هي ذاتها بالمهمة الأساسية في إحداث أى تغيير اجتماعي حقيقي . ويطلق ماركس على هذه العمل التنفيذية أو الفاعلة للتغير الاجتماعي اسم العمل « المادية » ، وذلك لإصاحا للتقابل بينها وبين نواتجها العرضية الإيديولوجية .

وليس هذا موضع القيام بتحليل أو تقدير شامل لأقوال ماركس وإنجلز التي لم تكن مفسدة دائماً ، بشأن الصلات بين « التركيب الطاهر » الإيديولوجي وأساسه الاقتصادي المادى . غير أن هذه النظرية توحى ضمناً على الدوام بأن المذاهب الإيديولوجية أساطير اجتماعية أو « مخدرات » للشعوب ، وبأن « أسباب » قبولها لا صلة لها ، في أساسها ، باعتبارات البدهة أو الواقع . وما زالت هذه الفكرة المتضمنة في النظرية مرتبطة بمفهوم الإيديولوجية حتى يومنا هذا . .

وأود في هذا الكتاب أن أستخدام بعض ، لا كل ، المصانق والارتباطات التاريخية المعقدة للفظ « الإيديولوجية » . والرأى الذى أود أن أقدمه ما هنا هو أن الفلاسفة لم تعد تُتصور ، خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر ، على أنها امتداد للعلم ذاته أو جزء منه . وهذا ، كما سنرى ، يصدق حتى على أشد الفلاسفة تعلقاً بالعلم ، مثل أوجيست كونت . غير أنى لا أستخدام لفظ الإيديولوجية بمعنى مجازى لكى أوحى بأن هيجل أو كونت أو حتى ماركس ذاته قد استخدما فلسفاتهم - بشئ من المخادعة - ذريعة لتحقيق أهدافهم السياسية أو الاجتماعية الخفية . فلا المثالية ، ولا الوضعية ، ولا المادية ، يمكن أن تُفهم أو تُقدّر بما فيه الكفاية إذا ما عُدت مجرد أساطير أو مخدرات اجتماعية . كذلك لأود أن أوحى بأن جميع المذاهب الفلسفية لدى الفلاسفة الذين سنعرض لهم هى مذاهب « لا عقلية » ، بل إن استخدائى للفظ « الإيديولوجية » ، محايّد تماماً في هذه النواحي . ولا جدال في أن الالتزامات الإيديولوجية لفلاسفة القرن التاسع عشر يمكن أن توضع مقابل المعتقدات الواقعية المنتمية إلى النوع الذى يؤمن به الناس العاديون أو رجال العلم من حيث هم علماء ، غير أن هذا لا ينطوى على أقل اعتقاد بأن هذه الالتزامات لا عقلية أو بأنها تقترح أو تقبل بلا سبب . ومن الأمثلة الواضحة لذلك هيجل . فهو لم يفترض لحظة واحدة أن فلسفة التاريخ لديه تنتهى إلى مجال العلم الوضعى . ولكنه صاغ هذه الفلسفة على نحو نقدى واع بذاته إلى حد بعيد ، وهو يقدم ما يطلق عليه « دىلم » اسم « خواطر للتأثير في الذهن » ، وهى فى رأيه كيفية بأن تجعل هذه الفلسفة معقولة وربما مقبولة لدى أى شخص نزيه . وفضلاً عن ذلك ، حتى لو كان صحيحاً أن صفة « الإيديولوجية » ، تُنسب إلى معظم القضايا الفلسفية لفلاسفة القرن التاسع عشر ، بحيث تضعها مقابل نظريات العلم التجريبي ، فهذا لا يعنى بأية حال أنه لا توجد بين هذه الفلسفات وبين العلم التجريبي أية علاقات سوى علاقة التضاد أو التقابل .

وهذا يفضى بنا إلى بحث لا بد منه في أى تقدير سليم لفلاسفة القرن التاسع عشر . فكنا بانهم عادة معقدة ، وكثيرا ما تكون غامضة ، وذلك على عكس أسلافهم في القرن الثامن عشر . غير أن من الأسباب الرئيسية لذلك أنهم اضطلعوا بمهمة لم يكن لدى هؤلاء الآخرين أبسط فكرة عنها . ومن المسلم به أن السهولة والسلاسة أمر يسير ، طالما أن المرء يقنع بأن يستخدم ، دون تساؤل ، تلك التصورات والمناهج المتوارثة التي فرضت عليه ، معقوليتها ، وصحتها ، مقدما . ولكن إذا ما بدأ المرء في الشك في ضرورتها الأزلية الشاملة ، وبالتالي في الشك في وجود معايير ومبادئ موضوعية في « طبيعة الأشياء » ، فإن عمل التحليل والنقد الفلسفي يبدأ عندئذ في الظهور في ضوء مخالف . ففي « عصر العقل » ^(١) ، ظلت الإهابة بالعقل أو بالطبيعة لائق انتقادا ، لالشيء إلا لأن معظم الفلاسفة كانوا يشاركون في نفس الإيمان بالعقل ، وقبلوا معظم ما تتضمنه نفس مجموعة المبادئ « العقلية » . ولكن مثل هذه الإهابة لم تعد ممكنة بالنسبة إلى كانت وخلفائه . ولهذا السبب اضطروا إلى الاضطلاع بتلك المهمة التي هي أجرب وأغرب المهام الفلسفية ، ألا وهي نقد العقل ذاته وتبريره . هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا شكاكا بأى معنى معتاد للكلمة ، وإنما كان شكهم محدودا ، وموجها في المحل الأول إلى المفاهيم السائدة للعقل ، وإلى الادعاءات الفلسفية التي كانت تُساق بلا حساب باسم العقل .

كما أنه ليس من الانصاف أن يستخف المرء بهم بمجة أنهم ليسوا إلا رومانتيكيين لاعقلين ؛ فهم لم يثوروا إلا على عصر العقل وعلى ما يمكن أن يسمى بالحساسية الزائدة للعقل في الفلسفات العقلية السابقة . والغنى حدث هو أن مفهوم العقل لم يعد تلك الفكرة الواضحة المتميزة التي بدت لديها كارت

(١) أى القرن السابع عشر الذي سيطرت فيه على الفلسفة النزعات العقلية عند ديكارت واسبينوزا ولينبتس . (المترجم)

أو اسينوزا ؛ ولم تعد قوانينه المزعومة تنسجم بما ادعى لها من وضوح ذاتي . ومع ذلك فإن هذه الشكوك لم تكن إلا إحدى مراحل اتجاه هام متزايد القوة إلى النقد الذاتي ، كانت تمر به الحضارة الغربية بأسرها . ففي ذلك العصر ، امتدت إلى قلب الفلسفة ذاتها تلك الثورات الدينامية والاجتماعية والعلمية التي كانت مستمرة منذ عصر النهضة ، مما أدى آخر الأمر إلى التشكك في أداة التفكير الفلسفي ذاتها ، أي العقل . وهكذا تساءل المفكرون : أقلنا يجوز أن يكون العقل ، ذلك المحرر المزعوم لفكر البشرى ، مجرد مستودع للأوهام البالية والمادات الذهنية المتينة التي لا تنسجم بأي قدر من الصحة الشاملة ؟ فإذا صح ذلك ، فإذا إذن تكون « الصحة » Validity ذاتها ، وكيف تحدد معاييرها ، أو تعدل إذا اقتضى الأمر ؟ بل كيف يكون نقد العقل ذاته ممكنا ؟ أليس هناك نوع أساسي من الامتناع في نفس محاولة نقد وشروط وحدود كل قول معقول ، تقويم مهمة العقل العملي ذاتها ؟

ولم تكن الإجابات التي أدلى بها كانت وخلفاؤه على هذه الأسئلة تنسجم بما يوده المرء من الوضوح . غير أن من أسباب إخفاقهم في هذه المهمة ، بالقياس إلى غيرهم ، أنهم اضطروا إلى إثارة مسائل لم تثر من قبل ، بل لقد خلقوا ، من العدم تقريرا ، إطارا من التصورات ومنهجيا لمناقشتها . وترتب على ذلك أنهم ارتكبوا أخطاء ، وكثيرا ما ضلوا قراهم ، بل أنفسهم ، باللغة الجديدة الغربية التي استخدموها في محاولة حل مشاكلهم . وبدا أحيانا أنهم يمارسون نشاطا فلسفيا يشبه ما أطلق عليه الفلاسفة السابقون اسم « الميتافيزيقا » أو « علم المعرفة » . ولكن الواقع أن المرء عندما يتأمل ما وراء شكل الألفاظ ، يجد أن هدفهم كان في حقيقة الأمر التقييم بنقد أساسي ، لا للعقل فحسب ، بل لكل نظام المعايير والمبادئ في الفلسفة الغربية . وهذه المهمة لم تتحقق ، ولم يكن من الممكن أن تتحقق ، من طريق مجرد استخدام مناهج عقلية ، كانت هي المستخدمة تقليديا في النظر

الفلسفي ، إذ أن هذه المناهج ذاتها كانت تؤلف جزءاً أساسياً من الحضارة التي أصبحت معاييرها موضوعاً للشك والتساؤل .

ومع ذلك فن الخطأ أن نتصور أن فلاسفة القرن التاسع عشر كانوا مجرد إيديولوجيين ، أو أن مذاهب أسلافهم لم تكن لها أوجه إيديولوجية ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً .

فالמושوعات التي كانت تندرج تحت اسم « الفلسفة » كانت في عمومها تشتمل دائماً على أمور تزيد على ما ينطوي عليه معنى « الإيديولوجية » مهما توسعنا فيه . « فالفلسفة » توحى بحسب المعرفة فضلاً عن الحكمة العملية ، حتى لو توسعنا في العبارة الأخيرة بحيث تشمل « حكمة العالم » . وكثير من الفلاسفة ، قبل كانت وبعده ، كانوا يستقدون أنهم يساهمون بنصيب ، لاف زيادة الحكمة اللازمة للسلوك في الحياة فحسب ، بل في مقدار المعرفة أو المعلومات النظرية المتعلقة بالعالم أيضاً . فالفلسفة كانت ، ولا تزال ، أم العلوم ذاتها ، أو على الأقل كانت هي مربية هذه العلوم وراعيتها . ولقد كانت العلوم ، شأنها شأن كل الأبناء ، تميل دائماً إلى إنكار آباءها عندما تبلغ سن الرشد ، غير أن الفلاسفة كثيراً ما كانوا يثيرون بطريقةتهم النظرية أسئلة أجاب عليها العلماء فيما بعد بطريقةتهم التجريبية . وقد ظلت الفلسفة في القرن التاسع عشر مستودعاً لمشاكل لم تحل قبل ذلك ، حول طبيعة الأشياء . وسام فلاسفة القرن التاسع عشر بدور أصيل مفيد في ميدان النظريات الاجتماعية وعلم النفس بوجه خاص . فبهل مثلاً كان له تأثير عميق في النظريات القانونية التالية ، كما أن شوبنهاور ونيقشه قد ساهما بدور كبير فيما يسمى الآن « بعلم النفس المتعمق » ؛ كذلك لم يكتف أوجيست كونت بنعت ذلك الاسم الأجنبي غير الموفق^(١) لعلم الاجتماع ، بل ربما كان أول

(١) الاسم الأجنبي ، وهو sociology ، وما يقابله في اللغات المعاصرة الأخرى غير موفق لأنه مستمد من أصل يوناني ولايتنى في آن واحد ، هو كلمتا socius (رفيق ، صاحب) اللاتينية و logos (نظرية - علم) اليونانية .
(المترجم)

مفكر وضع علما عاما للمجتمع . تلك كلها مساهمات هامة ، حتى لو كانت مهمة لإيضاحها وتأكيدها قد تركت للآخرين .

ومن الصحيح مع ذلك أن الجمود الرئيسية لفلاسفة القرن التاسع عشر كانت متجهة إلى غاية أخرى . فهناك هوة شاسعة بين كتابين مثل كتاب والأخلاق، لاسينوزا وكتاب فشته، نظرية العلم Wissenschaftslehre أو علم المعرفة Science of knowledge كما تضيع ترجمته خطأ في الإنجليزية . ومن مظاهر التباين بينهما ، ذلك التحول الأساسي في المفهوم الفعلي أو الممكن للمباحث الفلسفية الرئيسية ، كنظرية المعرفة والميتافيزيقا والأخلاق . فاسينوزا ، الذي كانت كتاباته تمثل مركزاً تتلاقى فيه المفاهيم السابقة لهذه المباحث الفلسفية ، وبالتالي لمهمة التفلسف ذاته ، لم يكن يهدف إلى أقل من البرهنة ، من خلال بداهيات وتعريفات واضحة بذاتها ، على الحقائق الأساسية الضرورية المتعلقة بالله ، والإنسان ، وسعادة الإنسان . وقد استخدم نفس المنهج الهندسى الذى استخدمه إقليدس ، لا لشيء إلا لأنه كان يعتقد أنه المنهج الوحيد ، الذى يمكن به الوصول إلى معرفة عليية لآى موضوع . وقد حاول اسبينوزا فى كتاب الأخلاق ، أن يحول الحكمة الشعبية القديمة لدى الأنبياء إلى علم للأخلاق ، وأنظار القدماء فى الطبيعة إلى حقيقة ميتافيزيقية ضرورية . ففلسفة الإيمان والروح اليهودية والمسيحية القديمة قد استمعض عنها ، من وجهة نظره ، بعقيدة للعقل هدفها الوحيد هو معرفة ما هو كائن . وهكذا عمد اسبينوزا . — وكأنه يحاول فى ذلك إقناع القارئ نهائياً بأن الدين والفلسفة والعلم لها كلها نهج واحد — ، إلى وضع عبارة « وهو المطلوب إثباته quod erat demonstrandum » ، عند نهاية البرهان على كل نظرية فى الأخلاق ، ، سواء أ كانت هذه النظرية تقول بوحدة الله ، أم بعدم وجود إرادة حرة على الإطلاق ، أم بأن غاية الحياة البشرية هى الحب العقلى لله .

كل هذا بيد تماماً عن نظرة فشته إلى موضوعه . فالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق تبدو بالنسبة إليه مباحث معيارية في أساسها ، مهمتها تحليل وتقدير وإعادة تكوين المبادئ الأساسية التي ينبغي علينا أن نفكر ونحيا بها . وإذا كان هو ومعاصره قد أطلوا الحديث عن « عالم الواقع reality » ، فلم يكن ما يتحدثون عنه هو الوجود اليومي الفعلي ، وإنما الواقع « الفكري » ، فحسب . ولا يحاول فشته أن يبرهن على قضايا الميتافيزيقية الأساسية ؛ وإنما هو يكتفي « بوضعها أو تأكيدها » بوصفها مقتضيات لا مفر منها لأنها الخاص . ولا شك أن القليلين من فلاسفة القرن التاسع عشر هم الذين يقبلون تلك الذاتية المتطرفة في مذهب المعرفة عند فشته ، بل إن فلاسفة قليلين في أي عصر هم الذين يتجرأون على قبولها . ومع ذلك فإن معظم فلاسفة القرن التاسع عشر يعترفون ، بطريقة ما ، بأن مهمتهم الأساسية ، لا من حيث هم باحثون أخلاقيون فحسب ، بل بوصفهم ميتافيزيقيين ولاهوتيين وباحثين في نظرية المعرفة أيضاً ، ترتبط بالمسائل المتعلقة بالمبدأ أكثر مما ترتبط بالمسائل المتعلقة بالواقع ، وتتعلق بمعايير الصحة والمعقولة في أي مجال أكثر مما تتعلق بالأشياء الخاصة التي تتفق مع هذه المعايير أو لا تتفق ، بل إن البعض منهم على الأقل يصل إلى حد الاعتراف بأن الموضوعية ليست حقيقة عن الكون بقدر ما هي مسألة معايير مشتركة في الحكم والنقد . وبالاختصار ، فهنا تعدد الموضوعية اشتركا بين الذوات في أحكام واحدة . والمعايير المشتركة بين الذوات لا يتفق عليها أفراد المجتمع لأنها موضوعية ، بل إنها في الواقع تندو موضوعية لأن الأفراد قد اشتركوا في قبولها .

ولقد كان اعتراف فلاسفة القرن التاسع عشر بوجود فارق في النوع بين المسائل المعيارية والمسائل الواقعية (مهما كان غموض ذلك الاعتراف) وكذلك نظرهم إلى مسائلهم الفلسفية الصرفة على أنها معيارية ، كان ذلك

هو الذى حدا بمعظمهم إلى الاعتراف تدريجياً بأن علمهم ، بوصفهم فلاسفة ، لم يكن ، بما هو كذلك ، جزءاً من العلم ، وبأنهم لا يستطيعون استخدام مناهج العلم . وليس معنى ذلك أنهم كانوا فى عمومهم معادين للعلم . فبعضهم كان كذلك ، وبعضهم الآخر لم يكن . ولكن حتى أولئك الذين كانوا مناصرين للعلم كانوا شاعرين ، على نحو ما ، بأن الدفاع عن العلم ليس فى ذاته جزءاً من النظرية العلمية المعترف بها رسمياً . فالمفكرون من أمثال كونت ومل كانوا ، من حيث هم فلاسفة ، شهود إثبات فى المحكمة أكثر مما كانوا قضاء أو أعضاء فى هيئة المحلفين . ولقد كان « كانت » ، الذى بدأ به قصتنا ، عالماً ، وصديقاً للعلم طوال حياته . غير أن كتابه « نقد العقل الخالص » ، الذى يستهدف أموراً منها : كيف ، وبأى الشروط ، تكون المعرفة العلمية ممكنة ، لا ينتمى هو ذاته إلى العلم . ومثل هذا يصدق على الفلسفة الوضعية عند أوجيست كونت .

ونحن لا ننكر مع ذلك أن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر ، مثل هربرت سبنسر ، قد اعتقدوا أن جزءاً من أقوالهم ، على الأقل ، كان قابلاً للتبرير عالياً . ولكن الاهتمام الفلسفى لدى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم لم يتجه إلى الوقائع بما هى كذلك ، وإنما إلى المواقف الأساسية التى تؤيدها الوقائع كما وصفوها . فهم لم يكونوا باحثين علميين فى المحل الأول ، كما كان تشارلس دارون ، وإنما أصحاب مواقف ، يسعون إلى استخلاص النتائج الصحيحة من الكشوف التى توصل إليها فرض التطور . وقد أنكروا ، بوصفهم باحثين طبيعيين ، وجود أية كيانات عالية على التجربة . ولكن اهتمامهم باستخدام هذا الإنكار فى إثارة شكوك عملية حول المواقف الدينية والأخلاقية التقليدية ، كان أعظم بكثير من اهتمامهم بمجرد وصف السمات الشاملة للوجود بما هو كذلك .

وإننا نجد فى نيتشه مثلاً راثماً على ما نقول . فن صفات كتابه « أصل نشأة الأخلاق The Genealogy of Morals » ، أنه استبق بوقت طويل

الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية الحالية في تطور الأفكار والمعادن الاخلاقية . وهناك خط واضح يصل مباشرة بين نيتشه وبين هموس Hobhouse ووسترمارك Westermarck ومالينوفسكى Malinowski مثلا^(١) . ولكن رغم أن نظرة نيتشه إلى هذه الدراسة كانت ذات نزعة تجريبية وطبيعية واضحة ، فإن اهتمامه الكامن من ورائها لم يكن هلبيا ، وإنما إيديولوجيا - أى أنه يستخدم آراءه في أصل نشأة الأفكار الأخلاقية ، بل فكرة وجود أصل ونشأة الأخلاق ذاتها ، وسيلة لتخليص قرائه من التزاماتهم القديمة الساذجة تجاه أسلوب في الحياة يراه مناقضا لذاته . فالنظرة التاريخية إلى دراسة الأخلاق ذاتها هي في رأى نيتشه أداة أساسية في « انقلاب كل القيم » عنده . وبالاختصار فقد كان التاريخ والعلم بالنسبة إليه ، كما كان بالنسبة إلى ككونت وماركس ، أدوات للتغير الحضارى ، تستخدم قصداً لاعادة تشكيل مواقف الإنسان الغربى تجاه قرائه ، وبالتالي تجاه ذاته .

ولكن هناك مع ذلك معنى أوسع كان فيه التفكير الفلسفى في القرن التاسع عشر ذا طابع إيديولوجى . فمن الممكن ، من وجهة نظر معينة ، النظر إلى تاريخ الأفكار في العصر الحديث بأسره على أنه تاريخ الانهيار التدريجى للمذهب المسيحى الوسيط الذى عبر عنه توما الأكوينى في « الجامع Summa »^(٢) على أدق نحو ممكن ، وعبر عنه داتنى في « الكوميديا الإلهية » أقوى تعبير مؤثر مقنع . فنقد : عصر النهضة ، كانت أولى « المشاكل الوجودية » للإنسان وأهمها هي تكييف المواقف والأفكار

(١) باحثون مشهورون في ميدان الأنثروبولوجيا والأخلاق وتطور الحضارات : تتميز أبحاثهم بتأكيد تطور القيم الأخلاقية كلها تبعاً لمرحلة المجتمع والحضارة ، ونسبية هذه القيم ، حتى ما يبدو منها أزهيا راسخا . وتندل على ذلك عناوين مؤلفاتهم الشهيرة « الأخلاق في تطورها » (في مجلدين) ليهوس ، و « النسبية الأخلاقية » لوسترمارك ، و « دينميات التغير الحضارى » لمالينوفسكى . (المترجم)

(٢) الاسم الكامل هو « الجامع في اللاهوت » Summa theologiae وهو أهم مؤلفات توما الأكوينى على الإطلاق ، عرض فيه مذهبا كاملا في اللاهوت المسيحى على أسس فلسفية . (المترجم)

الجديدة مع القيم المتوارثة والنظرة التقليدية إلى «صير الإنسان كما تتمثل في المذهب الوسيط . ولكن ، منذ أواسط القرن الثامن عشر ، أخذ الفكر في إمكان هذا التكيف ذاته بزيادة على مستويات حضارية متزايدة الأهمية . وفي القرن التاسع عشر ، أصبح فلاسفة كثيرون ينكرون إمكان هذا التكيف . وهكذا قرروا أن يمدوا بناء المثل العليا للحضارة الغربية على أساس دنيوى وإنسانى خالص ، أى على أساس غير مسيحى . وربما كان ذلك من الأسباب التى جعلت فلاسفة القرن التاسع عشر أشد اهتماما بمسألة معنى الرموز الدينية منهم بوجود الله ؛ وهو من الأسباب التى جعلتهم ، على خلاف شكاك القرن الثامن عشر ، الذين شكوا فى وجود علة أولى للأشياء ، يبدون فى التساؤل عما إذا كان « الإله قد مات » . فبعضهم قد اعتقد فعلا بأن « الإله » ، أى الرمز التقليدى للألوهية ، قد مات .

وهم يتصدون بذلك أن هذا الرمز لم يعد له أى فائدة للناس فى عصر النظم السياسية والاجتماعية الدنيوية . وغيرهم ، من لم يكونوا أقل من هؤلاء شكوا فى جدوى السؤال اللاهوتى التقليدى عن وجود الله بالنسبة إلى الإنسان الحديث ، قد سعوا إلى إعادة تفسير الرموز الأساسية للعقيدة الغربية على نحو يجعلها معبرة عن نحن الإنسان الحديث ومواقفه . غير أن النتيجة فى كل حالة هى نقد انقلابى عنيف للعقيدة ، لم يعد يقنع بآراء الدين « الطبيعى » العقلية ، ولا بالعقيدة الإنجيلية أو المنزلة كما تفسر تقليديا . وكثيرا ما يبدو هذا النقد « لا عقليا » ، على الأقل من وجهة نظر المعايير الأسبق عهدا للعقولة الفلسفية ولكنه ليس فى الحق إلا واحدا من أوجه النقد المستمر للعقل ذاته .

مثل هذه الآراء قد تساعد على إيضاح السبب الذى دعا فلاسفة القرن التاسع عشر إلى أن يأخذوا على عاتقهم تلك المهمة الهائلة ، مهمة إعادة البناء الإيديولوجية والثقافية ، التى كان يستحيل معها التفاسف بالطرق «العقلية»

، والموضوعية ، التقليدية التي سادت الفلسفة الغربية منذ عهد أفلاطون .
وأرسطو . فهؤلاء الفلاسفة لم يكونوا يستطيعون الاكتفاء بالتأمل أو
النظر أو ممارسة الاستدلال على طبيعة الأشياء ، إذ أن نفس الاطار الذى
دار فيه التأمل والنظر والاستدلال للفلسفى التقليدى قد تزعزع حتى أعرق
جذوره ، وبالاختصار فقد كان عصرهم عصر أزمة طويلة الأمد للعقل ،
كانت أعرق من أية أزمة مرت بها الحضارة الغربية منذ الاصطدام الاصلى
بين الوثنية وبين المسيحية الأولى .

* * *

الفصل الثاني

التحول الترنسندتالى فى الفلسفة الحديثة

إمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤)

لن يستطيع المرء حين يتصفح للمرة الأولى كتاب كانت ، نقد العقل الخالص ، أن يهتدى على التوالى لأسباب التأثير الضخم الذى أحدثه ذلك الكتاب . فهو يحفل بغوامض ومعميات عظيمة التجريد ، تبدو لأول وهلة بعيدة عن المشا كل التى تخير الأذهان البشرية المعتادة . وأسلوبه شديد التعميد ، يصد دون شك من يفتقل إليه مباشرة بعد قراءة كُتاب مثل فولتير أو هيوم . فضلاً عن ذلك ، فإن افتقار كتابه كانت إلى ذلك الوضوح واللبان الكلاسيكى الذى يرتبط عادة بمصر التنوير ، لا تعوضه أية نفحة من الحماسة والبلاغة الجديدة التى كان روسو ، أمير الرومانتيكيين ، قد أدخلها على النثر الفلسفى منذ عهد قريب . ومع ذلك كله فقد كان ذهنه كانت من أكثر الأذهان فى تاريخ الفكر البشرى جرأة وأصالة . وقد انطوى نقدها المعقد للعقل الخالص والعمل ، كما أدرك بعض معاصريه ، على انقلاب فلسفى عميق .

ولقد قدم إلينا الشاعر هينيه ، وصفا موجزا لكانت يبنى ، فى تعبيره عن أهم خصاله ، عن مائة صفحة مكتوبة عن تاريخ حياته . فهو يقول : من السير كتابه تاريخ حياة إمانويل كانت ، إذ لم تكن له حياة ولا تاريخ ، وإنما كانت حياته حياة أهزب عجوز ، مجردة آلية التنظيم ، فى شارع هادى . منزل فى كونيغزبرج ، تلك البلدة القديمة الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا . ولست أعتقد أن الساعة الضخمة للكانتدرائية القائمة هناك كانت

تؤدي عملها اليومي على نحو أكثر دأباً وانتظاماً مما كان يؤديه مواطنها . إما نوبل كانت . فقد كان يلزم وقتاً محدداً في استيقاظه ، وشربه القهوة ، وفي كتابته وقراءته محاضرات الجامعة ، وأكله ومشيّه ، وكان جيرانه يدركون أن الساعة قد بلغت الثالثة والنصف بالضبط ، عندما يابح إمانويل كانت باب داره بمطبخه الرمادي ، وفي يده عصاه الخيزرانية ، ويسير في شارع « شجرة الليمون » الذي لا يزال يسمى « بطريق الفيلسوف » تخليداً لذكراه . فما أشد التعارض بين الحياة الخارجية لذلك الرجل ، وبين تفكيره الهادم المحطم للعالم ! والحق أن مواطناً كونه يبرح لو كانوا قد أدركوا من بعيد المعنى الحقيقي لتفكيره ، لآحسوا عند مرآة بهام يفوق هلمهم من رؤية جلاد متخصص في قتل البشر . إن هؤلاء السذج لم يروا فيه سوى أستاذ للفلسفة ، وعندما كان يمر بهم في الوقت المحدد ، كانوا يحبونه تحبة الصديق ، ويضططون ساعانهم عليه . ولكن إذا كان إمانويل كانت ، الهادم الأكبر في عالم الفكر ، قد فاق ما كسميليان روبسيير بكثير في الإرهاب ، فقد كان بينه وبين هذا الأخير أوجه شبه عديدة تفرى على المقارنة بينهما . فكل منهما يتسم ، أولاً ، بنفس الشعور « صارم » ، القاطع ، الجاف ، الجاد ، بالشرف والنزاهة . وكل منهما يتميز بالقدرة الفائقة على الارتياح ، وهي قدرة مارسها أحدهما على الأفكار وأسمائها بالمذهب « تنقدي » ، وطبقها الآخر على الناس وأسمائها بالفضيلة الجمهورية . ومع ذلك فقد كان كل منهما يمثل « بورجوازية » المواطن العادي أصدق تمثيل . فقد شاءت لهما الطبيعة أن يقوموا بوزن القهوة والسكر ، ولكن القدر أصر على أن يقوموا بوزن أشياء أخرى ؛ وهكذا وضع أحدهما ملكاً والآخر إلهاً ، في الميزان - وتعادلت كفتا الميزان تماماً . ^(١)

ولقد كان تطور كانت الفكري بطلنا إلى حد غير مألوف ، فقد

(1) Heinrich Heine : Germany, Works, V, pp. 136-37.

تجميع وهو طالب بمذهب عقلى كان يحظى باحترام كبير في ذلك الحين ، وهو مذهب « كريستيان فون فلف Christian von Wolff » وهو تلميذ غير لامع للينبوس العظيم . ولم يبدأ كانت في التغلب على هذا التأثير إلا في أواسط حياته . وكان أول ما أعانته في هذا الصدد كتابات روسو وهيوم . وهذان ، بالإضافة إلى لينبوس ، يمكن أن يعدوا المؤثرات الرئيسية الثلاثة التى شكلت فكره الناضج . ومن المحال أن يفهم المرد فلسفة كانت ذاتها إلا إذا ألم ببعض الإلمام بطبيعة هذه المؤثرات .

فقد كانت مشكلة المعرفة تشغل جانبا كبيرا من اهتمام مدرستين فلسفيتين رئيسيتين ، ابتداء من عصر ديكارت ، هما العقلية والتجريبية . بل إن من الشائع وصف هذا الاهتمام بأنه هو المميز للفترة الحديثة ، في تاريخ الفلسفة من العرتين القديمة والوسطى السابقة عليها . ومع ذلك فإن أحدا من السابقين على كانت لم يتصور لحظة أن مسائل المنهج هى نقطة النهاية في الفلسفة . بل لقد كان معظمهم يعدون نظرية المعرفة ، أو الأبيستمولوجيا ، كما تسمى ، مجرد نقطة بداية ضرورية للتفلسف الحقيقى ، الذى هو تحديد الطبيعة الحقيقية للأشياء ، وشروط سعادة الإنسان . فغاية ديكارت من كتابة مقاله المشهور في المنهج لم تقتصر على إيضاح ما عده منهج العلم ، الذى كان يتفق في رأيه مع طريقة المعرفة بوجه عام ، وإنما كانت أيضا تطبيق نتائجه في حل المسائل الميتافيزيقية الكبرى المتعلقة بطبيعة الذهن والمادة وعلاقتها ، وعلتهما ، التى أسماها بانه . ولقد كان ديكارت وخلفاؤه في المدرسة العقلية ، أى اسبينوزا و لينبوس ، يعدون أنفسهم علماء ذوى وعى ذاتى عميق ، مهمتهم إيضاح نفس المناهج التى أحرزت أخيرا ذلك النجاح الباهر في ميادين الرياضيات والفيزياء ، ثم تطبيقها على المشاكل الأعم المتعلقة بالوجود ، والتي عاجلها الفلاسفة منذ عصر ما قبل أفلاطون . وقد تصوروا أنفسهم علماء هندسة أو علماء فيزياء من مرتبة أعلى - إن جاز هذا التعبير - ولم يداخلهم شك في أن

أبحاثهم الميتافيزيقية ذاتها كانت في أساسها امتدادا لأبحاث العلوم الخاصة ، وكانت الميتافيزيقا ، أى علم الوجود ، لاتعدو في نظرم أن تكون ملكة العلوم ، ، أما الأخلاق فليست سوى نسق من القوانين الطبيعية ، التى تحدد شروط تحقيق الإنسان لطبيعته . ولم يدبر بخلاف وجود أى نوع من التمييز القاطع بين قوانين الطبيعة والمبادئ المعيارية ، على حين أن هذا التمييز كانت له أهمية الكبرى في فلسفة كانت .

ولقد استبق كبار خصوم المذهب العقلى ، وهم لوك وباركلي وهوبس ، كثيرا من أفكار كانت . ولكن إذا كان لوك ، في كتابه المشهور « بحث في الذهن البشرى » ، قد سار متردداً في الطريق المؤدى إلى مشكلة النقد العقلى عند كانت ، فإن فهمه للمشكلة قد ظل غير واضح . فتحليله للذهن البشرى لم يتضمن خروجاً صريحاً على مسلمات ديكارت المنهجية الأساسية . كأنه لم ينظر إلى هدفه الخاص بتحديد يقينية المعرفة البشرية ومدادها ، على أنه هدف يختلف اختلافاً شديداً عما نطلق عليه نحن اسم علم النفس التجريبي (empirical) . وكان اهتمامه بالمسائل الخاصة بأصول أفكارنا ، واتباعه لما أسماه « بالمنهج التاريخى الصريح » ، دليلاً قوياً على أنه لم يشعر بوجود فارق أساسى بين الأبحاث النفسية للطل المتحركة في أفكارنا ومعتقداتنا ، وبين التحليلات الفلسفية لمعنى أفكارنا وصحة معتقداتنا .

أما فلسفة كانت فهى تقرر في أساسها تمييزاً قاطعاً بين المسائل المنتمية إلى مجال ما هو كائن وتلك المنتمية إلى مجال ما يجب أن يكون . ومثل هذا التمييز في رأيه ضرورى ، لا في الأخلاق لحسب ، حيث يبنى التفرقة بين المرغوب فيه وبين الجدير بأن يكون مرغوباً فيه ، وإنما هو ضرورى أيضاً في المنطق ونظرية المعرفة ، حيث يبنى التفرقة ، على نحو مماثل ، بين ما نعتقه وما يبنى أن نعتقه ، وبين ما تستدل عليه وما يكون من الصحيح الاستدلال عليه . وبما له دلالة أن كانت ، من حيث هو فيلسوف ، لم

يكتب « بحثا في الطبعة البشرية » كما أسمى هيوم كتابه الرئيسي ، وإنما كتب « نقدا للعقل الخالص » ، و « نقدا للعقل العملي » . ولا جدال في أن « المنهج التاريخي الصريح عند لوك لم يكن يني بأغراض كانت على الإطلاق . ومن ثم فقد كان عليه أن يضع « منهجا ترنسندنتاليا ، جديدا ، هو وحده الكفيل بتحديد أسس الاعتقاد والفعل المبنيين على العقل .

وطالما أساء الناس فهم المعنى الذى استخدم به كانت لفظه الترنسندنتالى . فقد يظن القارئ غير المدقق ، حين يلاحظ تكرار ورود هذا اللفظ في صفحات مؤلفات كانت أن فيلسوفنا كان يعنى به طريقة للوصول إلى أشياء « تعلو على هذا العالم » . ومثل هذا الاعتقاد باطل ، إذ أن آراء كانت حول إمكان معرفتنا لأية حقيقة علوية كانت آراء حذرة لا تطلق جزافا على الإطلاق . ولم تكن لديه أية رغبة في أن يفعل ما فعلته إحدى شخصيات أوبرا جلبرت وسليفان « بيشنس Patience »^(١) ، فيأخذ جميع بذور الألفاظ الترنسندنتانية ويزرعها في كل مكان ، بل إنه بذل قدراً كبيراً من طاقته العقلية في سبيل انتقاد التطبيق الميتافيزيقي للألفاظ الترنسندنتالية على ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة .

ولقد كان كانت يعتقد أن نقده للعقل قد أحدث ما يمكن تسميته « بالانقلاب الكبريكي » في الفلسفة . غير أن التشبيه الذى قصده من هذه التسمية غامض ، وكثيراً ما أسى فهمه ، شأنه في ذلك شأن لفظ « الترنسندنتالى » . وعلينا ، لكي نفهم على نحو أكل المعنى الذى قصده كانت ،

(١) كان الشاعر والمؤلف المسرحي الانجليزي السير وليام جلبرت (١٨٣٦ - ١٩١١) يشترك مع الموسيقار السير آرثر سليفان (١٨٤٢ - ١٩٠٠) في وضع أوبرات خفيفة مشتركة ، كانت لها شهرة كبيرة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ومن أشهرها الأوبرا الخفيفة المشار إليها هنا وهي « بيشنس » وقد ألفت في ١٨٨١ . (المترجم)

أن نعود إلى الموقف التاريخي الذي واجهه عندما قرأ لأول مرة ، في وقت كان فيه من أتباع لينتس ، تحليل هيوم للعلية ، الذي بدا ذا طابع شكاك .

فقد سلم كانت في شبابه ، حين كان من أتباع المذهب العقلي ، بأن مبدأ العلية ، أى المبدأ القائل بأن لكل حادث علة ، هو مبدأ ضرورى للطبيعة ، متأصل في طبيعة الأشياء ، ولا يحتاج المرء لإدراك حقيقة إلا إلى عقله الخالص ، دون اللجوء إلى التجربة . كما سلم دون منافسة بوجود ارتباطات ضرورية في الطبيعة ، كائنة في النظام الموضوعي للواقع . ومن خلال وجهة النظر هذه ، لا يمكن أن تكون قوة العقل سوى القدرة على إدراك مثل هذه العلاقات الواقعية ، بالحدس ، فيكون بذلك قد رسم نوعا من الخريطة أو الأشعة السينية للتركيب الداخلى للوجود ذاته . فالذهن البشرى يفكر من خلال العلية ، لأن ذلك الذهن ذاته هو في واقع الأمر مرآة تعكس بدقة ذلك التركيب الباطن للعالم الخارجى . والعقل يدرك هذه المبادئ على أنها ذات صحة واضحة بذاتها ، إذ أنه يرى ، عن طريق عملية حدس عقلى ، أنها تصح بالضرورة على طبيعة الأشياء . وهكذا لا يكون العقل من وجهة النظر هذه مجرد ملكة للتجريد والاستدلال ، وإنما ملكة للكشف أيضا ، تتيح لنا إدراك أعم صفات الأشياء كما هي في ذاتها .

ولقد رد هيوم على هذا كله ردأ غاية في البساطة .

فقد تسأل : كيف يتسنى لنا أن نعرف ، على نحو مستقل عن التجربة ، أن كل حادث له ، وينبئ أن تكون له ، علة ؟ لقد كان هيوم على استعداد للاعتراف بأن لبعض القضايا صحة ضرورية—ومن هذه القضايا الحقائق الرياضية والمنطقية ، والقضايا اللفظية ، مثل « كل كلب كلب ، و « كل شيء ملون تمتد » . غير أن مثل هذه الحقائق تعبر عن « علاقات بين الأفكار » ، ولا تنبئنا بشيء عن الأمور الواقعية أو الوجود الفعلى . والمعيار الوحيد للحقيقة الضرورية عند هيوم هو قانون عدم التناقض .

فإذا كان مز. الحال نفي قضية دون تناقض ، فإن القضية تكون صحيحة بالضرورة . ولكونها ، لهذا السبب عينه ، لا تنبئنا بشيء يتجاوز ما تتضمنه التصورات التي تنطوي عليها . أما القضية التي يمكن نفيها دون تناقض ، فليست لها صحة مطلقة . وفي هذه الحالة لا يمكن استخلاص الشواهد على صحتها - إن كان لها أى معنى - إلا من التجربة .

فإذا نقول إذن عن قانون العلية ؟ أهناك أى تناقض فى إنكار إمكان وجود شيء دون علة ؟ يرى هيوم أن الجواب ينبئ أن يكون بالنفي دون قيد ولا شرط . فبدأ العلية الشاملة ، من حيث هو قانون للطبيعة ، لا يمكن إدراك صحته بطريقة أولية سابقة على التجربة .

وللسألة موضوع الخلاف هنا أهمية قصوى . إذ لو كان مبدأ العلية غير يقينى ، لبدأ أن العلم بأسره لا يرتكز على أساس أمين من ذلك الذى ترتكز عليه العقيدة المزلّة . وإذن فهلا يوجد مبرر لاعتقاد العالم باطراد الطيبة ؟ أهذا الاعتقاد مجرد رأى إيماني ليس له من الأساس العقلية أكثر مما للالتزامات الكاهن أو النبي أو الطبيب ؟

مثل هذه الأسئلة الفارقة الأهمية هي التي تصدى لها كانت فى كتابته «نقد العقل الخالص» ، وكانت إجابته عليها تزلّف الجزء الأكبر من ثورته الكبرنيكية فى الفلسفة . فقد أخذ كانت بالوجه السلبى لتحليل هيوم . ووافق على أن أصحاب المذهب العقلى كانوا يفتخرون إلى الروح النقدية عندما اعتقدوا أن قانون العلية الشاملة حقيقة مطلقة يدرك العقل بمحسه انطباقها على جميع الأشياء كما هي فى ذاتها . وكان من رأيه أن ذلك القانون ليس ، على حد تعبيره ، «تحليلاً» . فهوم كان مصيباً تماماً حين أنكر أن معنى لفظ «الشيء» يستتبع أن تكون له علة . وإذن ينبئ أن يكون المبدأ «تركيبياً» . غير أن كانت يأبى أن ينظر إلى هذا المبدأ على أنه مجرد تعبير عرضى عن أمر واقع ، مثل «كل الجعم أبيض» أو «كل الفلاسفة مصابون

بالمُصَّاب . . وإذن ، فإلى أى نوع من القضايا ينتمى قانون العلية ؟

يجيب كانت عن هذا السؤال بأن القانون ليس تعبيراً عن أمر واقع ،
ذا صحة بعدية *aposteriori* ، وليس إيضاحاً « تحليلياً » لمعان موجودة
بالفعل فى تصور ما . وإنما هو مبدأ تنظيمى يعبر عن قاعدة شاملة لكل
بحث عقلى . لجميع المبادئ التى تنتمى إلى هذا النوع أولية ، ولكنها تركيبيّة
أيضاً . أى أنها ذات شمول وضرورة مطلقة ، ومن ثم فإن صحتها لا تتوقف
على تأييد من التجربة ، بل إن صحتها ، على العكس من ذلك ، تُفترض ضمناً
فى جميع الأحكام التى تنقل إلينا معرفة بالظواهر . ومع ذلك فثقل هذه
المبادئ تنطبق على تصوراتنا للأشياء من حيث هى موجودة ، لأعلى ماأسماء
هيوم بالملاقات بين الأفكار بحسب .

وإذن فالسؤال الأساسى فى نقد العقل لا يبدو ، فى رأى كانت ، أن
يكون : « كيف نتخون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟ » وليس فى وسعنا فى
هذا الحيز المحدود ، إلا أن نشير إشارة عامة إلى إجابة كانت على هذا السؤال .
فالمقدمة التى يرتكز عليها هى أن الذهن البشرى لا يمكن تصوره مرآة سلبية
تعكس ، بطريقة حدسية ، الأنماط الكامنة فى الأشياء كماهى ذاتها ، أو المنعصر
المقول فيها . وإنما ينبغى أن ننظر إلى مانسميه بالذهن على أنه قوة فعالة
تقوم هى ذاتها بتشكيل المادة الخام التى تقدمها التجربة الحسية فى نظام شامل
من الظواهر المصوغة فى تصورات . ومع ذلك فإن كانت ليس ، مثالياً ،
أى أنه لا يقول إن الذهن ذاته هو الحقيقة الوحيدة ، أو أن الذهن يخلق
عالمه . فمناصر التجربة الحسية « معطاة » سواء شئنا أم لم نشأ ؛ ونحن ،
بكل بساطة ، نجدها هناك كلما فتحنا أعيننا وآذاننا . كذلك لا يشك كانت
فى أن ثمة « أشياء فى ذاتها » بمعنى معين — أشياء خارجة عن الذهن . ذات
حقيقة مستقلة عنه . بل إن هذا الافتراض فى الواقع من القضايا الرئيسية
فى فلسفته بأسرها . غير أن الأشياء فى ذاتها ليست ، فى رأيه ، موضوعات

للمعرفة ، وليس لدى الذهن أى شىء يقوله عنها بالمعنى الصحيح . بل إن مهمة الذهن هى تشريع قوانين البحث ، التى تتبع للوقائع الحسية الخام أن تتمايش سويا فى مجتمع مدنى يضم موضوعات خاضعة للقانون .

ومع ذلك ، فن واجبنا ألا نغضى فى هذا التشبيه أبعد مما ينبغى . فكانت لا يعتقد أن الذهن المشرع يستطيع إذا شاء أن يضع قواعد غير تلك التى تستخدم بالفعل فى تفكيرنا المادى وتفكيرنا العلى فى الظواهر . وفى هذا العدد ظل كانت ملتزما التراث العقلى الذى تأثر به . فإسميه كانت « بصورتي الحدس » ، وهما المكان والزمان ، هما ، رغم ذاتيتهما ، كاهنتان فى كل إدراك بشرى . وفى رأيه أن من المحال تصور شىء لا يشغل مكانا ولا يمر بزمان . فضلا عن ذلك فقد اعتقدت كانت أن الهندسة الإقليدية ، التى كانت فى عصره الهندسة الوحيدة التى وضعها الرياضيون ، تعبر عن العلاقات الضرورية الشاملة بين جميع الموضوعات التى يمكن أن تظهر لنا فى المكان ، ولم يدرب غلده قط أن من الممكن وضع هندسات أخرى قد تكون أكرم فائدة من هندسة إقليدس فى ميادين هلبة معينة . كذلك اعتقدت أن مقولات مثل العلة والجوهر أساسية فى كل تفكير عقلى حول الظواهر . ولم يعطف بذهنه مجرد إمكان قيام علم يستغنى عن هذه المقولات .

ومع ذلك ، فالأمر الذى أدركه بوضوح هو أن جميع المقولات ، من أمثال « العلة » ، و« الجوهر » ، لا تمثل علاقات أو كيانات حقيقية .

ولقد كان هو أول من قال بذلك الرأى الذى عبر عنه مفكرون تالون على أنما شتى ، والقاتل إن التصورات والمبادئ المنهجية للبحث ليست تعبيراً عن عنصر عقلى كامن فى طبيعة الأشياء ، وإنما هى أفكار وقواعد إجرائية ، تُستخذ لأغراض عملية هدفها السيطرة على العالم الذى نعيش فيه .

ونستطيع أن نقول ، على الإجمال ، إن الوجه السلبى لمذهب كانت كان له أثر أعظم من الوجهة التاريخية . فوقه ، كما رأينا ، يحتم ألا تكون صورتنا الحدى ، وهما المكان والزمان ، ومقولات الذهن ، كالجوهر والعلّة ، قابلة للانطباق على ما يتجاوز المعطى فى التجربة الحسية . والتمن الذى ينبغى علينا أن ندفعه لى نضمن إمكان المبادئ التركيبية الأولى ، كقانون العلية ، هو أن نقصر تطبيقها على عالم الظواهر الداخلة فى نطاق التجربة . ومن حقنا أن نظل نميز ، داخل هذا العالم ، بين ما هو « حقيقى » وما هو « خدّاع » ، غير أن مثل هذا التمييز لا ينطبق على الأشياء فى ذاتها . فعندما نحاول أن نترسّع فى تطبيق أفكار كالملة والجوهر بحيث تسرى على الأشياء فى ذاتها ، أو أن نفكر « بطريقة وانمسة » حول « علة » ، عالم الظواهر فى مجرّء ، فإن المطاف ينتهى بنا حتما إلى نقائص لا ضابط لها ، ولا قبل للذهن البشرى بحلها على الإطلاق . مثل هذا الاستخدام النظرى (١) (speculative) الجامع للعقل هو الصفة المميزة لتلك الأحكام التوكيدية التسليمية التى كان يدل بها العقليون السابقون حول الطبيعة النهائية والعلّة القصوى للأشياء . ويرى كانت أن هذا الاستخدام النظرى (٢) البحث يودى فى جميع الحالات إلى قضايا ميتافيزيقية يحق لنا أن نشك حتى فى كونها قضايا ذات معنى . فلكل قضية مثل : للعالم فى مجموعه علة ، قضية معادة تعادلا إمكانا ، ويمكن البرهنة عليها بنفس القدر من الإحكام ؛ ومن ثم فإن معناها يعادل الأولى فى افتقاره إلى الوضوح . فلو أثبتّ بطريقة عقلية خالصة أن العالم لا بد أن تكون له بداية فى الزمان ، ففى وسمى أن اثبت ، ببرهان تبدوله نفس ضرورة برهانه ، أن العالم لا يمكن أن تكون له هذه البداية . ولو قدمت حججا تبدو مقنعة تماما ، على أن المادة تتألف

(١) كلمة النظرى هنا لا تعال فى مقابل « العملى » ، وإنما هى مشتقة من « النظر » المعنى البحث ، الذى لا يتركز على أساس علمى أو تجربى وهو المقصود بالكلمة الانجليزية speculation (المترجم)

من ذرات بسيطة لا تنجزاً ، ففي وسعي أن أثبت ، بطريقة لا تقل عن ذلك إقناعاً ، أن المادة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية . ولو أثبت أنه إذا كان ثمة شيء موجود ، مثلك أنت ، فلا بد أن يكون هناك موجود ^(١) ضروري يمدحله ، ففي وسعي أن أبرهن بنفس القوة على القضية المضادة ، القائلة إن مثل هذا الموجود الضروري غير موجود ولا يمكن أن يكون موجوداً .

والذي يحدث في كل هذه الحالات هو أننا نمدّ تطبيق مقولات الذهن دون تمحيص ، إلى كيانات افتراضية تخرج تماماً عن نطاق التجربة الممكنة ، فتكون النتيجة أن نفقد ضوابطنا المنطقية ، ولا يتبقى لنا سوى ادعاءات متضادة تعرض سميتها لنفس القدر من الشك . حقاً إن السؤال عما إذا كان للكون في مجموعه علة أو بداية في الزمان يبدو في ظاهره سؤالاً معقولاً ، غير أن البحث الدقيق يثبت أننا لا نستطيع الإجابة على هذه الأسئلة قط ، لأننا نفترق إلى الأدلة الكافية ، بل لأن وجهة الأسئلة ذاتها باطلة . ولو نظرنا إلى الكون بأسره على أنه نتيجة لملة هائلة الحجم ، استكان علينا أن ننظر إلى الكون على أنه شيء مادي ضخم تربطه بتلك الملة ، نفس العلاقة التي تربط بين ظاهرتين مألوفتين . غير أن الكون في مجموعه ليس ظاهرة ، ولا يمكن تصوره على أنه ظاهرة . ففي كل تفكير ميتافيزيقي من هذا النمط نضطر إلى تطبيق تصورات على مجال يتجاوز انطاق المعتاد الذي تنطبق عليه إلى حد لا نعود معه نعرف ما الذي يبدو أننا نقوله ، فتكون النتيجة تأرجحاً لا يتقطع بين قضاياء وقضايا مضادة لا تقل كل منهما عن الأخرى إحكاماً - وهذا الإحكام المتكافئ بين قضاياء متضادة هو الذي

beginning

(المترجم)

(١) في الاصل الانجيزي خطأ مطبعي - هو

being وصحته

بجعلها مفتقرة ، بنفس القدر ، إلى المعقولة . والأجدر بنا ، في رأى كانت أن نكف تماما عن العوبة الميتافيزيقا النظرية المقيمة ، وإلا فقدّ الذهن ثقته بالمقولات ذاتها ، ووقع دون خلاص في قبضة الشك .

وعلى مثل هذه الأسس يقوم تنفيذ كائنات البراهين التقليدية على وجود الله ، وهى بآبراهين التى احتلت مكانة هامة في ميتافيزيقا العقلين ولاهوتهم . وحسبنا هنا أن نقول إن هذه البراهين ترتكز كلها ، في رأى كانت ، على ما يسمى « بالبرهان الأنتولوجى » ، وهو البرهان الذى يُقال فيه إن إنكار وجود الله يستتبع التناقض حتما ، فتصور الله هو ، حسب تعريفه ، تصور كائن مطلق الكمال ، ولكن لا بد أن يكون الوجود من صفات الكائن المطلق الكمال ، وإلا لما كان كاملا ، وإذن فلا بد أن يكون الله ، من حيث هو الكائن المطلق الكمال ، موجودا . وموضع بطلان هذه الحجة هو أنها ترى « الوجود » محمولا يدل على صفة معادلة لجميع الصفات الأخرى التى تعزى إلى الله ، كالعالم المحيط بكل شئ . غير أن « الوجود » ليس محمولا ، ولا يدل على صفة أو سمة للأشياء التى يُعزى إليها . ويضرب كانت لإيضاح فكرته مثلا بالفارق بين مائة قرش حقيق ومائة قرش خيالى . فالفارق الوحيد بينهما ينحصر في أن الأولى موجودة والثانية غير موجودة . أما تصور المائة قرش فواحد في الحالتين .

والمسألة التى يريد كانت إثباتها في هذا الصدد هى أن لفظ « الوجود » يفقد وظيفته المنطقية إذا ما عومل ، كما تتطلب البراهين التقليدية على وجود الله ، على أنه محمول يدل على صفة . والنتيجة الوحيدة التى تستخلص من هذا ، كما سبق أن قال هيوم ، هى أن فكرة الله ذاتها ، بمعنى « الموجود الضرورى » ، فكرة مستحيلة . ويُضيف كانت إلى ذلك نقطة هامة ، هى أنه حتى لو صحت براهين وجود الله هذه ، لما استتبع ، مع هذا ، أن

يكون هذا الموجود الضروري ، هو ذاته تلك العناية الإلهية التي يرى الكثيرون أنها هي الموضوع الحقيقي لتقديس البشر وتقوم .

وقد يستنتج المرء من هذا كله أن نقد كانت المدمر الميتافيزيقا النظرية كان استباقاً للنظرية الوضعية التالية القائلة إن جميع القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية لا معنى لها على الإطلاق . غير أن هذا استنتاج باطل . إذ أنه ، مع معارضته الشديدة لكل الادعاءات المتعلقة بالمعرفة الميتافيزيقية للواقع ، كان يؤمن بأن بعض الاعتقادات الميتافيزيقية أو اللاهوتية أهمية من حيث هي « مصادرات » ، للعقل « العملي » . وإذن فلا بد ، لتكوين صورة أدق عن تعاليم كانت في هذا الصدد ، من أن نلم بعض الإلمام بفلسفته الأخلاقية .

يعتقد كانت أنه ليس من مهمة الأخلاق أو العقل العملي على الإطلاق وصف الأمور الواقعية أو التنبؤ بها . وإنما تنحصر هذه المهمة في إرشادنا إلى الطريقة التي ينبغي أن نحيا بها ، وإلى ما ينبغي علينا فعله . وهكذا فإن أحكام العقل العملي لا تمدنا بمعرفة بالمعنى النظري ؛ وإنما هي أوامر عملية وظيفتها إرشادنا في اتخاذ قراراتنا . وليست وظيفة الاستدلال العملي أو الأخلاق تبديد الشكوك العقلية المتعلقة بالموجودات ، وإنما هي القضاء على تردد الإرادة . ويعتقد كانت أن لهذا التردد نوعين رئيسيين : (أ) تردد ناشئ عن التعارض المعتاد بين الرغبات أو الميول ؛ (ب) وتردد ناشئ عن التعارض بين الرغبات أو الميول الطبيعية وبين شعورنا بالواجب . وللتغلب على هذين النوعين تماماً من التردد العملي ، يوجد نوعان رئيسيان من الأوامر : (١) « أوامر مشروطة hypothetical imperatives » ، تنبئنا بما ينبغي علينا عمله لإرضاء رغباتنا ، (ب) وأوامر مطلقة

categorical imperatives ، تنبئنا بما ينبغي علينا عمله بوصفنا كائنات أخلاقية . فإذا شئت حفظ صفحتي ، فينبغي عليّ ألا أستسلم للقلق . ولكن الأساس الوحيد الذي يركز عليه « الواجب » ، في هذه الحالة هو رغبتي الطبيعية في

حفظ صحته وإذن فالأمر في هذه الحالة أمر مشروط تستمد ضرورته العملية الوحيدة من رغبتنا في تحقيق الغاية التي يعبر ذلك الأمر عن وسيلة الضرورية . أما الأوامر المطلقة فتقتضي منا أداء الأفعال التي تدعو إليها ، بغض النظر عن ميولنا الشخصية . وهي لاتسامل عن تفضيلاتنا أو أذواقنا ، وإنما توجه إلينا دون قيد أو شرط ، وعلى نحو لا شخصي ، بوصفنا موجودات أخلاقية عاقلة .

* * *

ويرى كانت أن مفتاح الفهم الصحيح للأوامر الأخلاقية أو المطلقة هو تصور القانون ، أى المبدأ الذى يصح دون استثناء . غير أن القوانين الأخلاقية تختلف عن قوانين الطبيعة التى يصنعها العلم فى أنها لا تنبئنا بما هو كائن بالفعل ، وإنما تنبئنا بما ينبغى أن يكون ، وبما ينبغى أن يفعله أى كائن عاقل فى ظرف معين . وعلى ذلك فالأمر المطلق ، الذى طالما أشير إلى وجه الشبه بينه وبين « القاعدة الذهبية »^(١) ، هو أنه ينبغى علينا ألا نتخذ لأنفسنا من قواعد للسلوك فى أى موقف على سوى تلك القواعد العامة التى نريد لها أن تكون على الدوام قوانين شاملة للطبيعة . ولنقل مرة أخرى إن هذه القواعد ليست قوانين للطبيعة ، وأن النظر إليها على هذا النحو يتطوى على سوء فهم لوظيفتها ولكنها لاتصبح قواعد أخلاقية إلا إذا اتجهت إرادتنا - بقدر استطاعتنا - إلى أن نجعلها كذلك .

ولقد وجهت إلى نظرية كانت انتقادات كثيرة . والذى يهمنا هنا هو النتيجة الهامة لتمييزه القاطع بين العقل الخاص أو النظرى والعقل العملى ، أى بين العلم والأخلاق . ذلك لأن قول المرء لفكرة كانت المسألة بفكرة « العقلين » ، وقوله مع كانت إن أساس كل عقل عملي يمكن فى الإرادة

(١) هى النصيحة المشهورة : « أحب لآخر ما تحب لنفسك » ، وصيغتها كما يقصدها المؤلف هى قول المسيح « عامل الناس بعقل ما تحب أن يعاملوك به » . (انجيل متى ٧ : ١٢ ، لوقا ٦ : ٣١)
(المترجم)

لا في العقل وحده ، كفييل بأن يؤدي على التو إلى تخلص مجال رئيسي كامل للتفكير الفلسفي من الخضوع للسلطان المطلق للنهج العلمي . حقا إن علم الأخلاق ، وكل مبحث آخر قد يماثله في هذا الصدر ، قد يظل ، عقليا ، بمعنى هام ، ولكن ليس لنا أن نظل ننظر إلى العقل في هذه الحالة على أنه ملصقة نظرية خالصة . فضلا عن ذلك فإذا كانت الاعتقادات اللاهوتية أو الميتافيزيقية الوحيدة المشروعة ، كما يرى كانت ، هي تلك التي تبني ، آخر الأمر ، على مطالب الإرادة الأخلاقية ، فإن هذا يؤدي إلى استبعاد فرعين آخرين في البحث الفلسفي لها أهمية عظمى من ذلك المجال الذي يجوز تسميته . بالعلم ، — مهما كانت مرونة فهمنا لهذا اللفظ . وبالاختصار ففي وسعنا أن نرى : في هذا الجزء ذي الأهمية التاريخية من فلسفة كانت ، أن الفلسفة ذاتها تنتقل تدريجيا من مركز علم العلوم *super science* إلى مركز الإيديولوجية . ومع ذلك فالأمر ذو الدلالة الحاسمة هو أن كانت ذاته يستطيع أن يعترف بهذا الانتقال في حالة الأخلاق ، ويؤكد في نفس الآن مع ذلك أنها نوع من النشاط العقلي .

وعلينا ، لكي تتم رسم الصورة ، أن نتابع تحليل كانت لشروط الحياة الأخلاقية خطوة أخرى . فالأوامر الأخلاقية كما رأينا مطلقة . ومع ذلك فهي في نظر كانت لا معنى لها إلا إذا بنيت على افتراضات أو مسلمات معينة . مثال ذلك أنه ما لم تكن الإرادة الأخلاقية حرة في فعل ما يأمر به القانون الأخلاقي أو عدم فعله ، فإن الأخلاق ذاتها تعد وهما خادعا . غير أن شيئا ، في رأى كانت ، لا يفرض علينا حقيقته بنفس القوة التي تفرضها علينا أحكام الضمير . ومع ذلك فلا سبيل لنا إلى تصور أنفسنا أحرارا ، طالما أننا نتنظر إلى أنفسنا بوصفنا كائنات عضوية مادية . ففي هذه الحالة يخضع سلوكنا ، شأنه شأن سلوك أى كائن عضوي ، لتحكم الملل الطبيعية . وبالاختصار ، فإن أجسامنا ، بقدر ما يمكننا معرفتها ، بالوسائل العلمية ، هي ظواهر في الزمان والمكان ، وبالتالي فهي خاضعة تماما لقوانين الفيزياء

وعلم وظائف الأعضاء . غير أن مذهب كانت في الأشياء في ذاتها يتيح له
مهربا من هذه النتيجة . فليس من الضروري افتراض أن مقولة العلة والمعلول
تطبق على ما يتجاوز نطاق الظواهر المكانية - الزمانية . وعلى ذلك ، فلما
كان الاعتقاد بأن الإرادة حرة ضروري لضمان حقيقة الحياة الأخلاقية ،
فإننا نستطيع أن نؤمن ، دون تناقض ، بأننا ننتمى إلى علم أخلاق «خارج»
عن عالم الظواهر المكانية والزمانية . وبهذا تكون الافتراضات «المتنافيزيقية»
الأولية للأخلاق متمشية تماما مع قواعد البحث العلمى .

وعلى هذا النحو يحاول كانت : بسلسلة من الحجج التي لا يتعين علينا
ذكرها في هذا المقام ، أن يثبت ، على أسس أخلاقية . أن من واجبتنا
الاعتقاد بأننا أفراد أحرار في عالم روحى عاقل ، وأننا بهذا الوصف ، خالدون
أيضا . كذلك يأتى كانت بحجج لإثبات أن الضرورة العملية تحتم علينا
الإيمان بـ«كائن» أو إله هو وحده الذى يضمن لنا الخلود ، ويجعل بذلك
للحياة الأخلاقية أساسا . غير أن هذه المعتقدات أو الموضوعات الإيمانية
ليست سوى مصادر للعقل العملى . فمن المحال معرفة ما إذا كانت
صحيحة ، وأية محاولة نظرية لإثبات صحتها تؤدي بنا حتما إلى نقاوض العقل
الخالص وقضاياه المتعسفة . وبالاختصار فإن كانت ينظر إلى الدين
(وكذلك المتنافيزيقا في الواقع) على أنه من لواحق الحياة الأخلاقية ،
فقبولنا «لحقائقه» ، لا يرجع ، في نهاية الأمر ، إلى وجود أى دليل عليها ،
وإنما لأن هذا أمر يحتمه كوننا فاعلين أخلاقيين .

ورغم أن الكثيرين من خلفاء كانت لم يقتنعوا بتفاصيل حجته ،
فإن القضية الرئيسية في هذه الحجج كانت ، ولا تزال ، ذات أهمية ماقية .
إذ أن ما يقوله كانت هو في واقع الأمر إن مهمة اللاهوت التقليدى بأسرها
قد أسىء فهمها : فإهية الدين ، كما هي الأخلاق ، لا تنحصر في فروض فوق
العملية تتعلق بطبيعة العالم «المخلوق» وأصله . وإنما في إيجاد أساسا للحرية

الأخلاقية والسلوك الأخلاقي . وربما كان هذا هو السبب من الذى تطلق
أجله اللغة الإنجليزية على موضوعات أية عقيدة دينية اسم موضوعات
الإيمان faith لاموضوعات الاعتقاد belief - معترفة في ذلك برأى
كانت القائل إن معنى أية عقيدة دينية لا يمكن فى أدلة الذهن البشرى .

إن فلسفة كانت معبر يصل بين عصر التنوير ، الذى آمن بالعلم بوصفه
معرفة شاملة ودواء شافيا لكل ما يحير ذهننا من الأسئلة ، وبين العصر
الرومانتيكي ، الذى بحث فيه المفكرون عن أساس متين تماما للأخلاق
والدين والفلسفة ذاتها . ولقد فند كانت ذاته بعض النتائج الفلسفية اللاحقة
التي استخلصها فنته ، معاصره الأصغر سنا ، من مذهبه فى العقلين النظرى
والعملى . ومع ذلك فقد كان هذا المذهب ، ومعه نظراته إلى الفلسفة على
أنها فى أساسها نقد ، هو السبب الأكبر لاهم التطورات الفلسفية التي
حدثت فى الفترة التالية .

والنص التالى مقتطف من الأقسام ٥٠ - ٥٤ من كتاب كانت : المدخل
إلى كل ميتافيزيقا مقبلة .^(١) وعنوان هذه الأقسام « الأفكار الكونية

The Cosmological Ideas

النص : (القسم ٥٠)

إن هذا الناتج للعقل الخالص فى استخدامه العالى (على التجربة)
transcendent هو أجدر ظواهره بالملاحظة ، وهو أقدر هذه الظواهر على

(١) "The Prolegomena to Any Future Metaphysics".

نشره Lewis W. Bock فى مطبعة Liberal Arts ، نيويورك ١٩٥١ ،
ص ٦٨ - ٩٥ . وعنوان الكتاب فى أصله الالمانى هو

Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik.

وقد ظهر لأول مرة سنة ١٧٨٣ .

لإيقاظ الفلسفة من سباتها التوكيدي ، ودفعها إلى أداء تلك المهمة الشاقة ، مهمة نقد العقل .

وأنا أطلق على هذه الفكرة اسم الفكرة الكونية (الكسمولوجية) لأنها لا تستمد موضوعها إلا من العالم المحسوس ، كما أنها لا تحتاج إلى أى عالم سوى ذلك الذى يكون موضوعه شيئا محسوسا ، وبالتالي فإنها ، بقدر ما تكون كامنة^(١) وليست عالية ، لا تكون حتى ذلك الحين قد أصبحت فكرة بعد ؛ أما أن نتصور النفس على أنها جوهر بسيط فهذا يعنى ، على العكس من ذلك ، تصور هذا الموضوع (وهو البسيط) من حيث هو لا يمكن أن يتمثل للعواس . ومع ذلك فإن الفكرة الكسمولوجية تمضى في الربط بين الشروط وشرطه (سواء أ كان رياضيا أم ديناميا) إلى حد تعجز التجربة تماما عن مجاراته ، وبذا تظل دائما ، من هذه الناحية ، فكرة لا يمكن أن يعطى موضوعها بطريقة مطابقة في أية تجربة .

(القسم ٥١)

وتظهر هنا ، أولا ، فائدة نسق (قائمة) المقولات على نحو واضح لا ينكر ، حتى أنه لو لم تكن توجد أدلة أخرى عديدة عليها ، لكان في هذا وحده الكفاية لإثبات ضرورتها الأساسية في نظام العقل الخالص . ولا يوجد من هذه الأفكار العالية (transcendent) سوى أربع ، أى بقدر ما يوجد من فئات المقولات . ومع ذلك فهي تشير في كل منها إلى المجموع^(٢) المطلق لسلسلة الشروط الخاصة بشروط معين فحسب . وينظر هذه الأفكار الكسمولوجية الأربع أربعة تأكيدات دياكتيكية فحسب للعقل الخالص

(1) einheimisch

(٢) في الأصل vollständigkeit ، وترجمتها الحرفية : الاكتمال أو الكمال ، وأنفردنا هذه الترجمة لأنها أوضح ، وحتى لا يخلط بين المقصود وبين المعانى الأخرى للفظ « الكمال » . (المترجم)

وهي تأكيدات يدل كونها دياكتيكية على أن لكل منها تأكيداً متناقضاً يقابله، ويبني على مبادئ العقل الخالص تعادل المبادئ التي يبني عليها الأول بها. وليس في وسع أي من ميثافيزيق التمييز الدقيق أن يمنع هذا التعارض، سوى ذلك الذي يدفع الفيلسوف إلى الرجوع إلى المصادر الأولى للعقل الخالص. هذه القضية، التي لم تبتدع ابتداءً إرادياً، وإنما تتأصل في طبيعة العقل البشري، والتي هي بالتالي لا مفر منها ولا تتوقف عند حد أبداً، تطوى على القضايا الأربعة الآتية ومعها قضاياها المضادة :

١ — القضية :

العالم ، من حيث الزمان والمكان ، بداية (حد)
القضية المضادة :

العالم ، من حيث الزمان والمكان ، لا منته .

٢ — القضية :

كل ما في العالم يتألف من البسيط

القضية المضادة :

ليس ثمة ما هو بسيط ، بل إن كل شيء مركب

٣ — القضية :

في العالم علل عن طريق الحرية

القضية المضادة

لست علة حرية ، بل كل شيء طبيعة .

٤ — القضية :

يوجد في سلسلة علل العالم موجود ضروري .

القضية المضادة

ليس في هذه السلسلة شيء ضروري ، بل كل ما فيها عرضي .

(القسم ٥٢)

تلك هي أغرب ظواهر العقل البشرى ، وهي ظاهرة لا نظير لها في أى استخدام آخر لهذا العقل . فإذا ما تصورنا ظواهر العالم المحسوس كما يحدث عادة ، على أنها أشياء في ذاتها ، وإذا ما نظرنا إلى المبادئ الرابطة بينها على أنها مبادئ تصح على نحو مطلق على الأشياء في ذاتها لا على التجربة فحسب ، وهو ما يحدث عادة - بل هو ما يكون ، لولا ، نقدنا ، أمراً لا مفر منه - فهنا ينشأ تعارض لا يمكن إزالته بالمهج التوكيدي المتضاد؛ إذ أن من الممكن الإتيان ببراهين متساوية الوضوح والبداهة والإقناع على القضية والنقضية المضادة معا - وأنا كفيل بصحة هذه البراهين جميعا - وهكذا يدرك العقل أنه منقسم على نفسه ، وهي حالة يطرب لها الشكاك ، ولكنها لا بد أن تدفع الفيلسوف النقدي إلى التأمل وتبعث فيه القلق .

(القسم ٥٣ باء)

إن المرء يستطيع أن يرتكب في الميتافيزيقا عديدا من الأخطاء دون أن يحسب أن يكشف خطأه . فلو اقتصر على تجنب مناقضة ذاته ، وهو أمر يمكن جدا في القضايا التركيبية التي هي في الآن نفسه غير مستندة إلى أساس من الواقع ، فإن من المحال أن تناقضنا التجربة في جميع الحالات التي تكون فيها التصورات التي تربط بينها أفكارا لا يمكن أن تعطى ، من حيث محتواها الكامل ، في التجربة . إذ كيف نقرر ، عن طريق التجربة ، إن كان العالم أزليا أم له بداية ، وإن كانت المادة منقسمة إلى مالا نهاية أو تتألف من أجزاء بسيطة ؟ إن مثل هذه التصورات لا يمكن أن تعطى في أية تجربة ، مهما كان اتساع نطاقها ، وعلى ذلك فن المحال كشف بطلان القضية الإيجابية أو السالبة بهذا المعيار .

والحالة الوحيدة التي يستطيع العقل فيها أن يكشف رغم إرادته عن

في الكتيبة الخفي ، الذي ينظر إليه خطأ على أنه محتواه التوكيدي ، هي تلك التي يمكنه فيها أن يبنى تأكيدها على مبدأ معترف به اعترافاً شاملاً ، ويستنبط عكسه تماماً بأدق استدلال منطقي من مبدأ آخر مسلم به بنفس القوة ، وهذه بانفعل هي الحال هاهنا ، بالنسبة إلى أفكار العقل الطبيعية الأربع ، التي تسفر من ناحية عن أربعة تأكيدات ، ومن الناحية الأخرى عن أربعة تأكيدات معنادة ، يتلو كل منها ، دون تحلف ، من مبادئ معترف بها اعترافاً شاملاً . وهكذا تكشف هذه الأفكار عن الخداع الديالكتيكي للعقل الخائس في استنتاجه لهذه المبادئ ، وهو الخداع الذي لولا ذلك لظل محتفياً إلى الأبد .

وإذن فهنا اختبار حاسم يؤدي حتماً إلى كشف أي خطأ مستتر مخفي بين ثنانيا مصادرات العقل ^(١) . فالقضيتان المتناقضتان لا تكونان باطلتين معاً . إلا إذا كان التصور الذي ترتكزان عليه باطلاً .

مثال ذلك أن القضيتين : « الدائرة المربعة مستديرة » ، و « الدائرة المربعة ليست مستديرة » ، باطلتان معاً . ففي الأولى يستحيل أن تكون هذه الدائرة مستديرة ، لأنها مربعة ؛ ولكن يستحيل أيضاً ألا تكون مستديرة ، أي أن تكون لها زوايا ، لأنها مستديرة . ذلك لأن المعيار المنطقي لاستحالة تصور ما هو أن يكون افتراضه مؤدياً إلى إمكان بطلان قضيتين متناقضتين معاً : ومن ثم ، فلما كان من المحال تصور قضية وسط بينهما ، فإن هذا التصور لا يكون منطقياً على أي شيء .

* لهذا أود لو كرس القارئ المدقق أعظم قدر من انتباهه لنقيضة العقل الخالص هذه ، إذ يبدو أن الطبيعة ذاتها قد أوجدتها لتخفف من غلواء ادعاءات العقل ، وتدفعه إلى اختبار ذاته . وأنا كفيل بدقة كل برهان أثبت به للقضية والقضية المضادة ، وبالتالي بإثبات ضرورة النقيضة المحتجة للعقل . فإذا أدت هذه الظاهرة القوية بالقارئ إلى العودة إلى فحص الفرض الذي ترتكز عليه ، فسيري لزماً عليه أن يبحث معي بمزيد من العمق عن الأساس الأول لكل معرفة للعقل الخالص .

[القسم ٥٢ ج]

ومثل هذا التصور المتناقض هو أساس التقيضتين الأولين ، التين أسميهما بالرياضيتين ، لأنهما متعلقان بجمع المتجانس أو قسمته ؛ وعلى هذا النحو أفسر اشتراك التمضية والتمضية المضادة معاً في البطلان .

ف عندما أتحدث عن أشياء (موضوعات) في الزمان والمكان ، فإنني لا أتحدث عن أشياء في ذاتها ، إذ أني لأعرف عن هذه شيئا ، وإنما أتحدث عن أشياء ظاهرية ، أى عن التجربة ، بوصفها طريقة خاصة لمعرفة تلك الموضوعات ، متاحة للإنسان وحده . وليس لي أن أقول عما أدركه في المكان والزمان إنه يوجد في ذاته ، مستقلا عن أفكاري ، في الزمان والمكان ، وإلا لكنت مناقضاً لنفسي ؛ إذ أن الزمان والمكان ، مع ما فهمنا من ظواهر ، لا وجود لهما في ذاتهما خارج تمثلاقي ، وإنما هما مجرد طرق للتمثل ، ومن التناقض الصريح أن يقال عما هو مجرد طريقة للتمثل ، إنه يوجد دون تمثلي . وإن فوضوعات الحواس لا توجد إلا في التجربة ، أما إذا أضفينا عليها وجوداً قائماً بذاته ، مستقلا عن التجربة أو سابقاً عليها ، فإننا نكون أشبه بمن يتصور التجربة موجودة دون التجربة ، أو قبلها .

فإذا ما تساءلتُ عن عظم العالم من حيث المكان والزمان ، فنن المحال . أن تتيح لي تصوراتي أن أقرر إن كان لامتناهياً أم متناهياً . إذ أن كلا القولين ليس متضمنا في التجربة ، لأن من المستحيل أن تكون لدينا تجربة عن مكان لا متناه أو عن زمان لا متناه في مجراه ، ولا عن تحدد العالم بمكان غابر ؛ فهذه كلها لا تعدو أن تكون أفكاراً . وعلى ذلك ، فسواء أأحدنا عظم العالم على هذا النحو أم ذاك ، فسيكون من المحتم ، بناء على ذلك ، أن يوجد في ذاته ، مستقلا عن كل تجربة . غير أن هذا يناقض تصور العالم المحسوس ، الذي لا يعدو أن يكون مجموعة من المظاهر لا وجود لها ولا ارتباط بينها إلا في تمثلاتنا ، أى في التجربة ؛ إذ أن هذا العالم ليس شيئا في ذاته ، وإنما مجرد طريقة للتمثل . ويترتب على ذلك أنه ، لما كان تصور

عالم محسوس ذى وجود بذاته متناقضا مع نفسه . فإن حل المشكلة المتعلقة
بعظمه باطل دائما . سواء جريناه لإيجابا أم سلبا .

ومثل هذا يصدق على النقطة الثانية ، التى تتعلق بانقسام الظواهر . إذ
أن هذه مجرد تمثلات . أجزاؤها لا توجد إلا فى تمثلاتها ، وبالتالي فى
الانقسام ، أى فى تجربة ممكنة تُعطى فيها ، بحيث لا يبلغ الانقسام إلا
المدى الذى تبلغه التجربة الممكنة . فافتراضنا ، مثلا ، أن مظهرا كالجسم
يحوى فى ذاته ، قبل كل تجربة ، جميع الأجزاء التى يمكن أن تبلغها أى
تجربة ممكنة ، معناه أننا ننسب إلى مجرد مظهر ، لا وجود له إلا فى التجربة ،
وجوداً فعلياً سابقاً على التجربة ، أو نقول بإمكان وجود التمثلات الخاصة
قبل أن يُبتدى إليها فى ملكتنا للتمثل ، وهو قول مناقض لذاته ، مثله فى
ذلك مثل كل حل لهذه المشكلة التى أسوء فهمها ، سواء أقلنا فيه أن الأجسام فى
ذاتها تتألف من عدد لا متناه من الأجزاء . أو من عدد متناه من الأجزاء
البسيطة . [القسم ٥٣] .

وموضع بطلان الفرض فى الفئة الأولى من النقائص (الفئة الرياضية)
هو فى مثل شئ مناقض لذاته (أى المظهر بوصفه شيئا فى ذاته) على أنه
يمكن أن يجتمع فى تصور واحد . أما موضع بطلان الفرض فى الفئة الثانية
من النقائص ، (أى الفئة الدينامية) . فهو فى مثل ما يقبل التوفيق على أنه
متناقض . وعلى ذلك ، ففى حين كان القولان المتضادان باطلين فى الحالة
الأولى ، فإنهما هنا يمكن أن يكونا صحيحين معا ، ما دام التقابل بينهما
يرتد إلى سوء فهم حسب .

والواقع أن الارتباط الرياضى يفترض مقدما تجانس ما يجمع بينه
(فى تصور المقدار Grösse) فى حين لا يلزم هذا فى الارتباط الدينامى .
فصندا يتعلق الأمر بمقدار ما هو ممتد ، ينبغى أن تكون جميع الأجزاء
متجانسة بعضها مع البعض ومع الكل ، أما فى حالة ارتباط العلة بالمعلول ،

فقد يوجد التجانس فعلا ، غير أنه ليس ضروريا ، إذ أن تصور العلية (الذى يتل فيه شيء من شيء آخر مختلف عنه تماما) لا يستلزم التجانس قط .

ولو تحدث موضوعات عالم الحس أشياء في ذاتها ، وقوانين الطبيعة نفعناز إليها من قبل قوانين للأشياء في ذاتها ، لأصبح التناقض أمرا لا مفر منه . وكذلك لو نشطر إلى موضوع الحرية على أنه مجرد مظهر ، شأنه شأن بقيه الموضوعات ، لكان التناقض هنا أيضا أمرا لا مفر منه ؛ إذ أن محولا واحدا سيثبت وينبى في هذه الحالة على موضوع واحد بنفس المعنى . أما إذا ألحقت الضرورة الطبيعية بالمظاهر وحدها ، والحرية بالأشياء في ذاتها فحسب ، فلن يكون ثمة تناقض في القول بنوهم العلية هذين في آن واحد ، مهما كانت صعبوبة أو استحالة تقرب النوع الأخير إلى الأذهان .

إن كل معلول بين المظاهر حادث ، أى شيء يحدث في الزمان ؛ وينبى نبعا لقانون الطبيعة الشامل ، أن يسبقه تحديد لسيبة علته [Kausalität ihrer Ursache] - أى حالة لهذه العلة ، يتلو منها المعلول تبعا لقانون ثابت . غير أن هذا التحديد للعلة المؤدية إلى السيبة [Ursache zur Kausalität] ينبى أن يكون بدوره شيئا يقع أو يحدث ؛ ولا بد أن تكون العلة قد بدأت في الفعل ، وإلا لما أمكن تصور التعاقب الزمنى بينها وبين المعلول ، ولكان المعلول ، وكذلك سيبة العلة ، موجودين على الدوام . وإذن فلا بد أن يكون تحديد علة الفعل قد نشأ بدوره بين المظاهر ، ولا بد بالتالى أن يكون ، مثل معلوله ، حادثا ، وهذا الأخير ينبى أن تكون له علته ، وهكذا دواليك ؛ وإذن فلا بد أن تكون الضرورة الطبيعية هى الشرط الذى نحدد تبعا له الملل الفاعلة . أما لو نظر إلى الحرية على أنها صفة لبعض علل الظواهر ، فلا بد أن تكون الحرية ، بالنسبة إلى هذه الظواهر الأخيرة من حيث هى حوادث ، قدرة على البدء بها تلقائيا ، أى دون أن تقتضى ابتداء لسيبة العلة ذاتها ، ودون أن تحتاج إلى أى أساس آخر يحدد

بدايتها . ولكن عندئذ لن تندرج العلة ، من حيث سببها (١) ، تحت التحديدات الزمنية لحالتها ؛ أى أنها لن تكون ظاهرة ، وإنما ينبغي النظر إليها على أنها شئ . فى ذاته ، بينما تعد معلولاتها وحدها هى المظاهر * . فإذا استطعنا أن نتصور ، دون تناقض ، كائنات عاقلة تمارس مثل هذا التأثير على الظواهر ، فنعتقد ستلحق الضرورة الطبيعية بجميع ارتباطات العلة والمعلول فى العالم المحسوس ، وإن كان من الممكن ، من ناحية أخرى ، التسليم بحرية العلة التى ليست هى ذاتها ظاهرة (مع كونها أساسا للظاهرة) . وإذن فالطبيعة والحرية يمكن أن ينسبا دون تناقض إلى الشئ نفسه ، ولكن على نحوين مختلفين — أى بوصفه مظهراً من ناحية ، وبوصفه شيئاً فى ذاته من ناحية أخرى .

إن لدينا فى ذاتنا قدرة لا ترتبط فقط بالأسس المتحركة فيها ذاتياً ، التى هى الملل الطبيعية لأعمالها ، وبالتالي لا تقتصر على أن تكون قدرة كائن ينتمى هو ذاته إلى الظواهر ، وإنما ترتبط أيضاً بأسس موضوعية ليست سوى

(١) أى فعل السببية ، أو العملية التى تؤدى بها العلة الى إحداث المعلول .
الترجم :

* لا تتمثل فكرة الحرية إلا فى علاقة العاقل intellectuel ، بوصفه علة ، بالظاهرة ، بوصفها معلولاً . ومن هنا لم يكن فى وسعنا أن ننسب الحرية الى المادة فيما يتعلق بغضنها المستمر الذى تشغل به مكانها ، وإن يكن فعلها هذا ناتجاً عن مبدأ باطن . كذلك لا يمكننا أن نجد فكرة عن الحرية ثلاث الموجدات العقلية الخالصة ، كآله ، من حيث أن فعله باطن أو كامن immanent إذ أن هذا الفعل ، رغم كونه مستقلاً عن الملل الخارجية المتحركة ، فإنه متحدد فى ذهنه الإزلى ، أى فى « الطبيعة » الإلهية . أما السؤال عما إذا كان من الواجب أن تكون سببية العلة قد بدأت بدورها ، أو أن العلة يمكنها إحداث معلول دون أن يكون لسببيتها بداية ، فلا يمكن أن يثار إلا إذا « تعين أن يبدأ شئ » بفعل ما ، بحيث يحدث المعلول فى التعاقب الزمنى ، أو فى عالم الحس (كبداءة العالم مثلاً) ففي الحالة الأولى ، يكون تصور هذا الفعل تصوراً لضرورة طبعه وفى الحالة الثانية ، يكون تصور حرية .

وسيرى القارىء من ذلك أن تفسيرى للحرية بانها القدرة على البدء فى حادث تلقائياً قد أدى بى الى الاهتمام الى نفس ذلك التصور الذى هو . قوام مشكلة الميتافيزيقا .

والأفكار، من حيث أن في وسعها التحكم في هذه القدرة. وتعد عن هذا الارتباط كلمة «الوجوب» Soiten. وهذه الملكية تسمى «بالعقل» Vernunft. وبقدر ما تنظر إلى الكائن (كالإنسان) تبعاً لهذا العقل القابل للتحدد موضوعياً بحسب، فلا يمكن أن يعد كائناً محسوساً؛ فهذه الصفة صفة للشيء في ذاته، وهي صفة لا نستطيع أن نفهم إمكانها. أعني أننا لا يمكننا أن نفهم كيف يستطيع «الوجوب» أن يتحكم (حق لو لم يكن ذلك قد حدث بالفعل على الإطلاق) في فاعليته ويصبح علة لأفعال نتيجتها ظاهرة في العالم المحسوس. ومع ذلك فإن علية العقل تعدو حرية فيما يتعلق بالمعلولات في العالم المحسوس. بقدر ما يمكننا أن ننظر إلى «الأسس الموضوعية» التي هي ذاتها أفكار، على أنها هي المتحركة في هذه المعلولات. إذ أن فعل العقل في هذه الحالة لن يتوقف على الشروط الذاتية، وبالتالي لن يتوقف على شروط زمانية، ولن يتوقف تبعاً لذلك على قانون الطبيعة التي يتحكم فيها، إذ أن القاعدة التي تصفها أسس العقل على الأفعال تكون شاملة وفقاً للبيادى ولا تتأثر بظروف الزمان ولا المكان...

وفي وسعي الآن أن أقول، دون تناقض، إن جميع أفعال الكائنات العاقلة، من حيث هي ظواهر (تصادف في تجربة ما) تخضع لضرورة الطبيعة، غير أن نفس هذه الأفعال تعدو حرة إذا ما نظر إليها من حيث الذات العاقلة وحدها، وقدرتها على الفعل تبعاً للعقل وحده. إذ ما هو الشرط اللازم لضرورة الطبيعة؟ لا شيء سوى قابلية كل حادث في عالم الحس للتحدد وفقاً لقوانين ثابتة، أى إرجاعه إلى علة في عالم الظواهر، بينما يظل الشيء في ذاته، الذي يكون أساس الحادث وعلة، مجهولاً. غير أن قانون الطبيعة يظل باقياً، سواء أكان الكائن العاقل هو علة المعلولات في عالم المحسوس عن طريق العقل - أى، من خلال الحرية - أم لم يكن يتحكم فيها على أسس منتمية إلى مجال العقل. ففي الحالة الأولى

يتم الفعل تبعاً لقواعد عامة *Maximen* تتمشى نتيجتها ، من حيث هي ظاهرة ، مع قوانين ثابتة على الدوام ؛ وفي الحالة الثانية ، التي لا يتم فيها الفعل حسب مبادئ للعقل ، يخضع الفعل لقوانين الحس التجريبية ، وفي الحالتين ترتبط المعلومات تبعاً لقوانين ثابتة ؛ ولسنا في حاجة إلى أكثر من هذا فيما يتعلق بالضرورة الطبيعية ، بل إننا لا نعرف عنها أكثر من هذا . ولكن العقل في الحالة الأولى هو علة قوانين الطبيعة هذه ، ومن ثم فهو حر ، أما في الحالة الثانية فإن المعلومات تنبئ وفقاً لقوانين الحس الطبيعية وحدها ، لأن العقل لا يؤثر فيها . غير أن العقل ذاته لا يتحدد ، لهذا السبب ، بالحساسية (وهو محال) ، ولذا يكون حراً في هذه الحالة بدورها ؛ وإذن فالحرية ليست عائقاً في وجه القانون الطبيعي للظواهر ؛ كما أن هذا القانون لا يقضى على حرية الاستخدام العملي للعقل ، الذي يرتبط بالأشياء في ذاتها ، بوصفها الأسس المتحركة فيه .

وهكذا نصان الحرية العملية أي ، الحرية التي تكون للعقل فيها عليّة مبنية على أسس متحركة موضوعياً ، دون أن يستتبع ذلك أي تضيق لنطاق الصورة الطبيعية فيما يتعلق بالمعلومات ذاتها ، بوصفها ظواهر . وهذه الملاحظات ذاتها تفيد في تفسير ما قلناه بشأن الحرية الترنسندنتالية ونمسيها مع الضرورة الطبيعية (في الذات الواحدة ، ولكن ليس تبعاً لوصف واحد لها) إذ أنه في هذه الحالة تكون كل بداية لفعل كائن تبعاً لعلل موضوعية تعد أسساً متحركة ، « بداية أولى » على الدوام ، وإن يكن هذا الفعل ذاته في سلسلة المظاهر مجرد « بداية ثانوية » ، ينبغي أن تسبقها حالة للعلّة تتحكم فيها وتخضع هي ذاتها ، على النحو ذاته ، لتحكم حالة أخرى تسبقها مباشرة . وهكذا نستطيع ، دون أن تناقض قوانين الطبيعة ، أن نتصور لدى الكائنات العاقلة ، أو الكائنات في عمومها بقدر ما تتحدد طبيعتها فيها بوصفها أشياء في ذاتها ، قدرة على أن تبدأ من ذاتها سلسلة من الحالات .

إذ أن علاقة الفعل بالأسس الموضوعية للعقل ليست علاقة زمنية ؛ ولا يكون الفعل في هذه الحالة مسوقاً في الزمان بما يتحكم في عليته ، إذ أن هذه الأسس المتحركة لا تمثل الإشارة إلى موضوعات حسية ، أى إلى العال المتحركة من حيث هى أشياء في ذاتها ، لا تندرج تحت شروط الزمان ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نعد الفعل ، فيما يتعلق بعملية العقل ، بداية أولى ، في حين أنه فيما يتعلق بسلسلة الظواهر لا يبدو أن يكون بداية ثانوية ، ومن ثم ففي وسعنا دون تناقض أن نعهده حراً من وجهة النظر الأولى ، وخاصاً للضرورة الطبيعية من وجهة النظر الثانية (أى من حيث هو مجرد ظاهرة) .

أما النقيضة الرابعة ، فن الممكن حلها على نفس النحو الذى يخالف به العقل ذاته في النقيضة الثالثة . إذ أننا إذا سلمنا بأن العلة ، في ، الطاهرة تتميز عن علة الظواهر (بقدر ما يمكن أن تُعد هذه العلة شيئاً في ذاته) فمن الممكن عندئذ التوفيق بين القضيتين : الأولى إذ تقول إنه لا توجد للعالم المحسوس علة (حسب قوانين العلية المأثلة) يكون لها وجود ضرورى ؛ والثانية إذ تقول إن هذا العالم يرتبط مع ذلك بكونه ضرورى هو علته (ولكنه علة من نوع آخر وتبعاً لقانونه آخر) . أما الاعتقاد بتعارض هاتين القضيتين فيرتكز بأسره على خطأ تطبيقي ما لا يصح إلا على الظواهر ، على الأشياء في ذاتها ، والخطأ بين الاثنين في تصور واحد .

الفصل الثالث

مذهب الأنا في الفلسفة الألمانية

يوهان جوتليب فشنه (١٧٦٢ - ١٨١٤)

رغم أن فلسفة كانت تتطوى على الكثير من بذور النبوة الرومانتيكية على عصر العقل ، فإن خصائص هذا العصر تظهر في معظم اتجاهات كانت الأساسية . فتأكيده الاستقلال الذاتي الأخلاقي للفرد هو صفة مميزة لفترة أنكرت فيها معظم الأذهان المتعمقة السلطة الروحية المستقلة لأي نظام . ولقد كان « كانت » فردى النزعة ، بحسب كان الالتزام الأخلاقي الأساسي في نظره هو احترام فردية كل شخص بوصفه غاية في ذاتها . ومع ذلك فهو لم يكن فردياً بالمعنى الرومانتيكي . ولا جدال في أنه كان يرتفع لو اطلع على تأكيد نيتشه لحق الإنسان الأرق في « قلب » جميع القيم ، أو في النظر إلى مطامحه الشخصية على أنها قوانين لذاته . فكانت قد ظل من أصحاب النزعة الكلية الشاملة . أى أن أى أمر أخلاقي هو في نظره أمر للناس أجمعين ، لا للألمان أو المسيحيين أو الجنس الأبيض لحسب . ولقد كان ميله إلى جعل المسائل الخاصة بالسعادة الفردية ورفاه المجتمع تحتل مركزاً ثانوياً — كان هذا الميل من الخصائص المميزة لفترة كانت فيها المشكلة الاجتماعية الكبرى هي مشكلة الحقوق الإنسانية المشتركة .

ولقد اقتبس كانت من روسو ، وهو الأب الحقيقي للرومانتيكية ، الرأي القائل بأولوية الإرادة من وجهة نظر الأخلاق . غير أنه ، على خلاف روسو ، قد حرص على أن يلحق هذا الرأي بشرط يقول إن الإرادة الأخلاقية هي في الوقت ذاته إرادة عاقلة لا بد لها من تصور القانون .

كما أنه لم يشارك روسو خوفه من العقل النظري أو كراهيته له ، ولم يشاطره
رغبته في إخضاع المايير العقلية للمايير الأخلاقية أو الدينية . وقد يكون
صحيحاً ، بمعنى معين ، أن للقلب ، كما قال إسكال ، أسبابه التي لا يعرفها العقل ،
غير أن هذا ، في رأى كانت ، لا يبرر على الإطلاق تخليها عن قوانين
المنطق لحساب الضمير أو الإيمان ، ولا يحلل لنا الاعتقاد أن الشمس تشرق
من الغرب إذا بدأ أن الأخلاق أو الدين تقتضى ذلك .

والواقع أن العناصر الأساسية المؤدية إلى فهم سلب الطابع الفالسي
الذى تميز به كانت هي تلك العناصر التي لم يكن فيها مقتضياً أثر روسو .
ولا مفر للمرء من إساءة فهم تعاليم كانت إلى حد بعيد إذا حاول أن يضي
بها إلى أبعد من فترة البداية الأولى للعصر الرومانتيكى . أما في حالة « فشته » ،
الذى كان أول مفكر هام ، وأصيل ، تأثر بكانت ، فلسفاً في حاجة إلى
مثل هذه المحاولة ، إذ أنه يتجاوز حدود البدايات الأولى الرومانتيكة
بطبيعته ، وبحكم ميله ومزاجه وعقيدته . وفي تفكيره تخف وطأة تلك
القيود التي حالت دون تمجيد كانت للإرادة على حساب الذهن . كذلك
يكاد يكتمل في تفكيره ذلك التحول لمفهوم العقل ، الذى كان قد بدأ عند
كانت . فقد نظر كانت إلى قوانين المعقولة ، لا على أنها انعكاس لترتيب
الأشياء في ذاتها ، بل على أنها صور للذهن البشرى . ولكنه لم يفترض
أن في وسع أى مخلوق بشرى أن يطرح هذه الصور جانباً إذا ما شاء ذلك .
فلا جدال في أن الذهن البشرى يفرض على ذاته من القواعد ما يلزم لإنجاز
 مهمة المعرفة . غير أن القواعد التي يشرعها الذهن للبحث واحدة بالنسبة
إلى جميع الناس . أما فشته فإنه يصنع ثورة كانت الكبريكية ، في البداية
على الأقل ، بصيغة ذات طابع أقوى بكثير . فهو يتخذ في البداية الموقف
القائل إنه ، مثلاً أن أى قانون أخلاق لا يمكن أن يلزمي إلا إذا اخترت
بنفسى أن ألزم به ، فكذلك لا تستطيع أية قوانين لاشخصية مزعومة
للذهن البشرى أن تشرع الطريقة التي يتعين على بها أن انجز مهمة المعرفة

إلا إذا كنت على استعداد لقبول هذه القوانين بوصفها قوانين خاصة في . ولا بد أن يكون أى عقل ، أعد مسئولاً أمامه ، عقلاً ، خاصاً في ، وبالاختصار ، فإن فشته يفسر الفلسفة النقدية ، بأنها تقوم على القول بأن مقتضيات الذات الفردية ، أو الأنا ، هي نقطة بداية كل تفكير فلسفي . والمشكلة الأساسية هي معرفة هذه المقتضيات .

وهكذا حول فشته النقد الكانتي للعقل إلى مسألة حياة أو موت ، لبوهان چوتليب فشته ، ذاته ، فإذا ما وجد أفراد آخرون أن النتائج التي انتهى إليها مقبولة لديهم بدورهم ، فذاك شأنهم . ومن المسلم به أن أحداً لا يستطيع ، ولا ينبغي ، أن يظل جزيرة عزلاء . أما من الوجهة الفلسفية فإن عليه أن يبدأ على هذا النحو بالفعل .

ولن يدرك أحد الأزمة البشرية الأساسية الكامنة في النقد الكانتي للعقل إلا إذا اعترف باستحالة وجود أية نقطة بداية أخرى للتفلسف . أو إذا شئنا تخوير الاستعارة السابقة ، فنقل إن أحداً لا يستطيع مباحرة جزيرة الأنا إلا عن طريق جسور يختارها هو . كما أن ، من المهم عليه ، من الوجهة العملية ، أن يشيد هذه الجسور . ولكن ، الضرورة ، الوحيدة هنا تكن في إرادته الخاصة . ومع ذلك فقد ساد فشته عن هذا الموقف في النهاية إلى حد ما ، وهكذا نجده يتحدث ، ولا سيما في الفقرة المتأخرة من تطوره ، عن «روح مطلقة» لا يُعَدُّ «أنائى» المتناهى سوى مظهر لها . ولكن حتى لو بدأ أنت فشته لم يكن جاداً كل الجد في تفسير التحول الترنسدنتالى عند كانت تفسيراً شخصياً خالصاً ، فطينا نحن على الأقل أن نأخذ ماخذ الجد إذا شئنا أن يكون لفلسفته أية أهمية بالنسبة إلينا .

واقدر كان تطور فشته الفلسفي عكس تطور كانت على خط مستقيم . فكانت قد بدأ بزعة عقلية توكيدية ، ولم يصل إلى فلسفته النقدية الجديدة إلا في مرحلة متأخرة من أواسط عمره . أما فشته فقد بدأ تليذا لكانت ،

وعده نفسه مجرد منفذ لبرنامج كتب «التقدم» الثلاثة على نحو أكل .
وانتهى به الأمر مثالياً توصيفياً لا يعترف بحقيقة سوى الروح ، مما دفع
كانت نفسه في النهاية إلى تنفيذ فلسفة فشلت بوصفها تعريفاً أساسياً لتعاليمه .

وأفضل كتابات فشته تلك الكتابات الأولى التي كان لا يزال فيها
واقفاً تحت تأثير كانت ، أما كتاباته المتأخرة فأقل طرافة ، وأقل تشويقاً
بكثير . فلقد بدأ بدفاع قوى عن المثل العليا التي استلهاها الثورة الفرنسية ،
مؤكداً بحماسة المعروفة أن للفرد حقوقاً لا يمكن مطلقاً أن يسلبها إياها أحد
وأن حرية الكلام والفكر ضرورية ، وأن لكل شعب حقاً أخلاقياً في الثورة
على أى نوع من الحكم تُقَمَّع فيه حرياته . ولكنه حين تحول فيما بعد إلى
وطى المساني متعصب ، أغضبه غزو نابليون لوطنه ، ألف كتابه المشهور
«نداءات إلى الأمة الألمانية» ، الذى تظهر فيه بوضوح نزعة عنصرية
وقومية عنيفة جعلت بعض نقاده يمدونه سلفاً مباشراً للنازية . وفي آخر
أطوار تفكيره ، تحولت نزعته الفردية الأولى تدريجياً إلى مذهب لتجديد
الدولة قائم على أسس تاريخية الوجبة ، وهو مذهب يتزايد فيه إخضاع حرية
الأنا الفردى «لروح المطلق» ، في تكشفها الذى يقبى تاريخياً في حياة
المجتمع ، أو يؤكد أن تلك الحرية هي ذاتها هذه الروح المطلق .

وهكذا يشبه تطور فشته ، في هذا الصدد ، تطور كثير من الرومانتيكيين
الآخرين في عصره ، ممن بدوا ثواراً وانتهوا محافظين أو أسوأ من
المحافظين .

وثمة طريقتان لفهم فلسفة فشته ، تقرب كل منهما من الأخرى كثيراً في
نهاية الأمر . الطريقة الأولى لفهمه تسمى عادة بالطريقة «الأخلاقية» ،
والثانية تسمى «بالميتافيزيقية» . وسبب تقاربهما في نهاية الأمر هو أن
الميتافيزيقيا ليست عند فشته علم العلوم superscience ، وإنما هي
نَسَقٌ من مواقف الإرادة أو تأكيداتنا . فالواقع reality كما يفهمه ،

ليس مقترنا بما يقال عنه إنه « موجود exist » ، بأى معنى مألوف ، وإنما بما تمده الإرادة ضروريا لتحقيق غاياتها الخاصة . ففى فلسفته يقضى آخر الأمر تماما على أى تمييز بين ما ينبغي أن يكون وما هو واقع . ولهذا السبب لم يكن لديه أى تمييز قاطع بين الأخلاق أو الأيديولوجية الأساسية وبين الميتافيزيقا . فمن العبث ، من وجهة نظر فشته ، أن نتساءل ، على طريقة العالم ، عما إذا كان ثمة إله . فكل هذه الطريقة فى وضع هذه الأسئلة تشوه تماما دلالتها ، التى هى دلالة عملية لا نظرية . فالشخص الذى يشك فيها إذا كان ثمة عالم خارجى ليس فى حاجة إلى دليل ، وإنما إلى علاج . فإخلاصى فى سعى وجدى فى عملى هو وحده الكفيل بجعل العالم الخارجى حقيقة بالنسبة إلى . كما أن ذاتى ومقتضياتها هى التى تأتبنى بالضمان الوحيد الممكن للإيمان بالله . والواقع أن فشته لا يرى فارقا أساسيا ، فى نطاق المسائل الميتافيزيقية ، بين الاعتقاد بالشئ وبين الإيمان به . فأى شئ يكون حقيقيا من الوجهة الميتافيزيقية إذا تحتم علينا الإيمان به ، أو إذا شئنا ذلك ، حتى لو لم يكن يوجد سبب ، بالمعنى المعتاد ، للقول بوجوده .

كل هذه الآراء تبدو خيالية جامحة إذا لم يتأملها المرء دائما فى ضوء التحالف الكائناتية الكامنة من وراءها . أما إذا تتبعنا استدلالات فشته المعقدة من خلال هذا المنظور على الدوام ، فسوف يبدو مذهبه أقرب إلى المعقول إلى حد ما . ويضع فشته ، فى البداية ، تقابلا بين فلسفتين يطلق عليهما اسم « التوكيدية » ، و « المثالية » . وهو يرى أن الأساس النهائى الوحيد لاختيار المرء بينهما هو ملازمة الفلسفة التى يختارها « لنوع الإنسان الذى يكونه ذلك الشخص » . وهنا يقول فشته فى الواقع بذلك الرأى الذى يؤمن به الكثيرون وإن كان القليلون هم وحدهم الذين يعترفون به ، وأعنى به أن الالتزامات النهائية تحدث آخر الأمر بناء على أسس تنتمى إلى مجال الطبع أكثر منها إلى مجال البرهان . والأمم من ذلك أنه يقول إن هذه الالتزامات

سابقة على المعقولة ، إذ لا يمكن أن نفهم الأحكام المتعلقة بما هو معقول أو صحيح إلا في علاقتها بهذه الالتزامات. إن الفيلسوف الواقعي يسلّم ، دون تمحيص ، بوجود عالم من الأشياء المستقلة الحقيقية التي لا تُختبر حقيقة أفكارنا أو مطابقتها إلا عن طريقها ، وينسى أن مجرد القول بوجود هذا العالم ممناه اتخاذ موقف فلسفي تُعَدُّ معطيات التجربة بالنسبة إليه محايدة تماما .

إن التوكيدية هي فلسفة أولئك الذين يحتاجون إلى سلطة خارجية ، ولو كانت سلطة عقل لا شخصي ، موضوعي ، يستطيع المرء بوصفه « كائنا عاقلا ، أن يرتكن إلى قوانينه أو قواعده . فالفلاسفة العقليون ، من أمثال ديكارت واسينوزا ، كانوا توكيديين . غير أن توكيديتهم تقضى على ذاتها إذ تعجز عن تبديد شكوكهم الفلسفية الباقية . إنهم حقا يتحدثون كما لو كانت المعرفة هي الغاية القصوى للحياة الفلسفية ، ولكن المعنى الذي يتضح أنهم يستخدمونه كلمة المعرفة لا يمدو أن يكون الحدس السليم . وهكذا ينتهي الأمر فعلا بالعقلين إلى الترحيد بين المعرفة وبين التأمل الحسي على نحو يقضى بطريقة غريبة على التفرقة بين ما هو حقيقي بالفعل real وما هو غير حقيقي unreal ، ورضى بالصور الخيالية بقدر ما يرضى بإدراك ما هو موجود . ومن المحال أن يتم أى تمييز جدى بين الذات واللاذات the not-self إلا على يد أنا يتجاوز ما هو « معطى ، في الحدس لكى ، يؤكد أنه إما مظهر وإما واقع . أما المثالية فهي فلسفة إيجابية ، تضع افتراضاتها عن إدراك لما تفعله ، وتأتى التقييد بأى سلطة خارجية ، حتى لو أكدت هذه السلطة على نحو لا شخصي باسم العقل ذاته . والمثالي لا يعترف بسلطة أى عقل سوى عقله هو ، ولا يتقيد بقوانينه إلا لأنها تعبر عن مطالب « أناه ، هو . وهل حين أن صاحب المذهب العقلى يسلّم مقدما بعالم خارجى لأشياء في ذاتها يُفترض أن على أفكارنا مطابقتها ،

فإن المثالي يرفض التقيد مقدما بأى افتراض كهذا ، ولا يقبل في البداية سوى حقيقة الأفكار كما تُعطى في التجربة . فإذا ما أكد بعد ذلك حقيقة عالم من وراء أفكاره هذه ، فينبغى أن يُفهم قبوله هذا على أنه نتيجة لما اختار هو ذاته أن يصنعه منها .

وليس هناك بالطبع أى شك في نوع الرجل الذى كانه فشته : فقبوله للمثالية لم يكن راجعا إلى كونها « أقرب » إلى طبيعة الأشياء في نظره ، بقدر ما كان راجعا إلى ملائمتها على نحو أفضل لنظراته إلى ذاته على أنه فاعل حر الإرادة ، وهو إذا كان يقبل حقيقة الطبيعة ، كما فعل ، فلا بد أن يكون ذلك بشروطه هو ، لا لأن أى مبدأ لا شخصى للعقل يرغم على ذلك . إن فشته ليس من الشكك ، ولا هو من المتأدين بمذهب « الذات الوحيدة solipsism » ، فهو لا يتكر وجود شيء في الواقع عداه هو وأفكاره ، غير أن هذا الشيء في نظره « حقيقى » لأنه يتبع مجالا لفاعلية إرادته .

وإذن فأولى خطوات الفلسفة المثالية عند فشته هي رفض ذلك الأثر الباقي للتوكيدية العقلية في نظرية المعرفة عن كانت ، أهني « الشيء » في ذاته . . ويرى فشته أن أى حديث عن « الشيء » في ذاته ، هو حديث لا قيمة له من وجهة نظر الفلسفة النقدية الحقة . فاسميه « بنظام العالم » ، هو عالم قضائانا . والسبب الوحيد لتأكيد واقعية أى شيء من وراء انطباعاتنا المباشرة هو سبب عملي . وكل ما يغطه المفكر العقلى هو أن يخفى هذه الحقيقة عن ذاته باستخدام تعبيرات لا شخصية مثل « العقل » أو « الحدس » ، أو « الحقيقة الواضحة بذاتها » .

فقطعة بداية فشته هي إذن تلك النتيجة التى انتهى إليها كانت في مذهبه في العقل العملى . فلقد اعترف كانت ذاته أن المنفذ الوحيد الذى يصلنا بعالم الأشياء في ذاتها المتجاوز للتجربة هو مصادرات العقل العملى . ويمضى فشته

أبعد مما مضى إليه كانت مؤكداً أن المنفذ الوحيد الذى يصلنا بأى عالم ،
تجريبياً كان أم متجاوزاً للتجربة ، هو تلك التأكيدات posits التى
يتعين على الذات الفاعلة القيام بها لممارسة نشاطها . ولقد اعترف كانت ذاته
بأن موضوعات البحث العلمى ليست معطاة . ويرى فشته أن حقيقتها
التجريبية ذاتها تتوقف على كوننا نجد من الضرورى تأكيدها ، تحقيقاً
لأفراض المعرفة . والواقع أن أى موضوع نرى لزماً علينا أن
نؤمن به ، سواء أكان هو اقته أم الإرادة الحرة أم النفس الخالدة - وهى
الموضوعات التى عدّها كانت ضرورة للحياة الأخلاقية - أم كان من
الموضوعات التجريبية للعلم والحياة الإنسان اليومية ، ليس إلا هدفين
بواحد من المطالب الجديدة للذات .

وفى وسعنا أن نقدم صورة لخلاصة مذهب فشته على النحو الآتى :
فلتتصور شخصاً عادياً ، واقعياً إلى أبعد حد ، تثيره أولاً تلك الخلاقات
الميتافيزيقية حول مسألة وجود العالم الخارجى ، وتزيد بعد ذلك من حيرته
تدريجياً ، فينتهى به الأمر إلى الاحتاف موجهاً هذا السؤال الذى يبدو غير
فلسفى : « قيم بهم ، على أية حال ، إن كان ثمة عالم خارجى أم لا ؟ » ، مثل
هذا السؤال ينتمى إلى سبب فلسفة فشته . فالسؤال الفلسفى عند فشته ليس
السؤال عما إذا كان ثمت شئ . هناك ، وإنما السؤال عما إذا كان لهذا
القول اية قيمة عملية .

ورغم أن فشته يؤكد أن كل نشاط بشرى ، سواء أكان علمياً أم غير
ذلك يبدأ بتأكيدات معينة ، وأن ما نسميه باللاذات not-self والموضوعية ،
هى ذاتها لا تعطى مستقلة عن فاعلية الإرادة ، فإنه لا يقول بأن شيئاً لا يعطى
فى التجربة . فواد الحس ليست من خلق الذهن العارف . صحيح أننا نستطيع
بإرادتنا أن نهم بها أو نطرحها جانباً ، ولكننا لا نستطيع أن نقرر إن كانت
ستظهر أمامنا عندما نفتح أعيننا . فهى معطاة ، ولكنها ليست معطاة بوصفها
موضوعات ، وكونها معطاة ليس فى ذاته كافياً لجعلها حقيقية . وبعبارة
أخرى فإن الإحساس ، بما هو كذلك ، لا ينطوى على عنصر التأكيد

assertion أو الحكم . فليس ثمة إحساس يأتى منطبعاً في ذاته بصفة « الواقعية » ، أو « الظاهرية » ، مثلاً لا يوجد إحساس منطبع في ذاته بصفة « الزرقة » ، أو « الصلابة » . وقبل أن يمارس الذهن أى نشاط له على أى تمثيل حسي ، يظل هذا التمثيل من غير مصنفة وغير مفسرة ، لا يمكن أن يقال عنها سوى أنها مائة حسب . ولا يتحول ما تكشفه الحواس إلى معطيات أو شواهد لأى اعتقاد إلا عندما ننظر إليه على أنه كذلك ، وفقاً لقواعد البحث وضمناها نحن أنفسنا . وهكذا لا يكون المنهج العلمى ذاته شيئاً تتكشف أو تظهر لنا دمجته ، أو صدقه ، على نحو واضح بذاته ، بل إنه من حيث هو منهج ، شيء يبنى لنا الأخذ به تحقيقاً لمصالحنا الخاصة . والشئ الوحيد الذى يضمن آخر الأمر اتخاذ أى إجراء أو قاعدة معياراً للصحة أو للتبرير هو جدية التزاماتنا وولائنا لغاياتنا الخاصة . فتصور « الصحة validity » كصور الإلزام ، لا ينطوى على إشارة إلى « علاقات فعلية » ، كانه في واقع معطى بصفة مستقلة ؛ بل إن كل ما يمينه هو شروط معينة للقابلية للتصديق نفرض بها مقدماً تلك القواعد التى يبنى فى اعتقادنا تصديق أى شيء بناء عليها .

وهكذا يرفض فشته تلك النظرية القديمة ، التلقائية ، من الحقيقة ، المسماة « بنظرية التطابق » ، ويستعص عنها برأى يقترب كثيراً عما أسماه المشاليون اللاحقون باسم « نظرية التراط » ، القائلة إن حقيقة أى قول تعتبر تبعاً لتشبيه مع مجموع الأقوال الأخرى التى يتعين علينا الأخذ بها . والمهدف الأخير للمعرفة لا يمدو أن يكون تنظيم التأكيدات posits على أكل وأحكم وجه يكفل تحقيقنا لذواتنا بوصفنا كائنات فاعلة . والبرهان الوحيد على صحة مثل هذا النسق هو استعدادنا للأخذ به .

وفي فلسفة فشته عناصر كثيرة استبق فيها الاتجاه الفلسفى للبرجمائين فى القرن التالى . ولقد أدرك أحد هؤلاء البرجمائين ، وهو (كلارنس أ . ليويس

(C. I. Lewis) (١) وجه الشبه هذا بكل وضوح ، وأشار أكثر من مرة إلى تأثير فشته في تفكيره . فالمعلمي الحسي عند البرجماتج ليس معرفة . والتجربة ليست مرآة لحقيقة مغايرة لا نستطيع ، لظروف شاذة ، إدراكها مباشرة . وإنما الأفكار موجّهات للعمل ، لا يمكن تقدير قيمتها إلا يبحث النتائج المترتبة على تصرفنا بموجبها . وليست معايير المعقولة في أى ميدان منزلة من السماء ، وإنما هى معايير تأخذ بها الكائنات الفاعلة بوصفها ضرورات عملية . وكل تفكير ، إذا فهم على حقيقته ، إنما يكون استباقا للتجربة ، لا يتضح صوابه آخر الأمر إلا بقدرته على الوفاء بمآجئاتنا . وإذن فأقصى ما يحققه العقل ليس (التأمل) ، وإنما الحل العملي للمشاكل . والحقيقى real ليس شيئا يُتأمل ، بل هو ما نقبله في النهاية بوصفه الحل المرضي لمشكلاتنا .

ولا جدال في أن طريقة فشته في التعبير مختلفة كل الاختلاف عن مثلتها لدى البرجمائين المزمّتين ، الذين لا يقبلون على الإطلاق طريقته التشخيصية في الكلام . فذلك الميل الغريب لدى فشته إلى وصف الأمور كما لو كان نعمة شيء يسمى (بالحرية) هو الذى يؤكد ذاته ويعمق ذاته في الفعل ، يصدّم القارئ الذى لا يقبل آراءه ، فيصف الكثير منها بأنها أشنع أنواع التضليل المبتذلي . كذلك لا يمكننا أن ننكر أن فشته قد وقع ، ولا سيما في مرحلته المتأخرة (التوكيدية) ، في نفس الحبال التي تحاول الفلسفة النقدية الكشف عنها ، فهو يقع آخر الأمر ضحية ميله إلى تشخيص التصورات والنظر إليها كما لو كانت هى ، لأنحن ، التي تريد وتعمل . وتكون

(١) فيلسوف امريكى معاصر ، شغل طويلا منصب أستاذ الفلسفة بجامعة كاليفورنيا ثم هارفارد . تأثر بفلسفة بيرس ووليم جيمس وجون ديوى ، وكذلك بالاتجاهات الرياضية الحديثة في المنطق والتحليل الفلسفى وكان من أهدافه الرئيسية التوفيق بين الرياضة والفلسفة وابتعاد أساس مشترك بينهما .
(المترجم)

عامة مطافه المحزنة هي اتخاذ موقف (المثال المطلق) ، الذى ينظر إلى الذات الفردية ، ومعها (اللاذات) التى تؤكدها الذات لأسباب عملية ، على أنها أوجه أو مظاهر لروح مطلقة أو ذات كبرى يقال إنها تشمل الواقع بأسره . وهكذا ينتهى الأمر بفشته إلى محاولة الإمساك بقطيرته وإتهامها . فهو يبدأ بأنا جزئى متناه يضع posits هالما يخدم أغراضه العملية ، وينتهى بإدماج الاثنين مما فى أنا مطلق يضمهما معا . وهكذا فإن الشيء فى ذاته الذى قال به كانت ، والذى سبق لفشته أن رفضه رفضا قاطعا ، بوصفه آخر بقايا التوكيدية ، يعود إليه آخر الأمر كشيء لا يبارحه . والنتيجة أنه هو ذاته قد منح الميتافيزيقا التوكيدية فسحة جديدة من العمر أتاح لها القضاء على كل مبرر لمذهبه فى أولوية العقل العملى . وهو إذ قضى على تمييز كانت بين الترنسندنتالى (المرتبط بالتجربة) والعالى (المتجاوز للتجربة) ، فقد أحال المذهب الذى بدأ فى صورة نقد ذاتى مشروع إلى « نقد أعلى » ، تمسوخ انتهى به آخر الأمر إلى الخلط بينه وبين الواقع ذاته . ومع ذلك فن الممكن ، إذا اقتفينا أثر أكثر مفسريه تحمسا له ، أعنى (جوشيا رويس Josiah Royce) ، أن نجد حق فى هذا الحطام شيئا ينقذه . شيئا لا يمد مجرد خزعات ميتافيزيقية . فرغم قوة « مذهب الأنا » لدى فشته ، فإنه يدرك بوضوح الطابع الاجتماعى ، بل العرفى ، لكل نشاط إنسانى .

ولقد أدرك كانت ذاته أن ما نسميه « عقليا » فى أى ميدان هو ما نتصوره مشتركا بيننا وبين آخرين مثلنا . فنحن لا نتصور أنفسنا عمليا على أننا شتغل وحدنا ، ولا ننظر إلى معاييرنا على أنها مقتصرة علينا ، وبالاختصار ، ففى كل مهمة نضطلع بها ، سواء أكانت شيئا نسميه فعلا أخلاقيا أو جمعا عمليا ، ننظر إلى أنفسنا على أننا مقيدون بمعايير موضوعية ، أو مشتركة بين الأشخاص ، يلتزم بها الآخرون مثلنا نلتزم نحن بها . ولولم نفترض أن الآخرين موجودون مثلنا ، لما استطعنا الحديث عن معايير

موضوعية على الإطلاق . ولولم نفترض أن ثمة مجتمعا من الكائنات المماثلة لنا والرغبة في الالتزام بهذه المعايير ، لما استطعنا القول بأن أى كائن عاقل ملزم بالاعتراف بهذه المعايير . فاقية الحديث عن (الحقوق) و (الواجبات) بل ما قيمة الحديث على إطلاقه ، إن لم أكن أفترض أن عالمي عالم مشترك للفعل ، يتدمج فيه آخرون مثلي ، وذلك لأسباب مماثلة لأسبابي ؟ وهكذا فرغم أن أحداً غيري لا يستطيع القيام بدلا مني بعملية التأكيد الخاصة بي (my position) ، فما زلت مضطرا إلى النظر إلى القواعد التي أختار بها أن أحيأ على أنها قواعد مشتركة بين الأشخاص أو الذرات .

لا مفر لاحد ، إذن ، من أن ينظر الى عالمه على أنه عالم إجتماعي ، وإلى أنه على أنه ينتمي إلى مجتمع من (الأنوات) (egos) أوسع نطاقا . وربما لم يكن هذا (معطى) كاللون الأصفر أو طعم الثوم ، ولكنه مع ذلك وجه ضروري لتفكيرنا وفعلنا بوصفنا موجودات إجتماعية . فلو تخيلنا جانباً كل الادعاءات قلنا إذن أن ما نسميه بالعالم المشترك هو كثرة من (الأنوات) ، أو يتطوى على الأنوات من أمثالنا ، وهي كثرة تصدر تأكيدات مشتركة ، وتعد نفسها مسئولة عن قواعد مشتركة للفكر والعمل . وليس هناك ، من وجهة نظر فشته ، سوى خطوة واحدة بين هذا القول وبين افتراض (أنا أعظم) يريد هذا العالم المشترك وهذه الحياة المشتركة من خلالاتنا . ولا شك في أننا لسنا ملزمين بأن نخطو هذه الخطوة ، ولكن كثيراً من الناس في جميع العصور قد خطوها . وهي في رأيهم ضرورية لإضفاء الحقيقة على المبادئ المشتركة التي نعد أنفسنا مسئولين عنها .

(النص)

والنص التالي مختار من الأقسام الثلاثة الأولى من كتاب فشته :

ومبادئ النظرية العامة في العلم :

* ترجمه الى الإنجليزية ١٠١ . كروجر A. E. Kroeger ، لندن ، مطبعة Trubner & Co. ١٨٨٩ : ص ٦٣ - ٧٣ ، ٧٥ - ٧٨ ، ٧٩ - ٨٤ . وعنوان الاصل الالمانى هو :

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.

وقد طبع لأول مرة سنة ١٧٩٤ .

٥ القسم الأول : المبدأ الأول الأساسى غير المشروط على الإطلاق

علينا أن نبحث عن المبدأ المطلق الأول ، والأساسى غير المشروط على أى نحو ، المعرفة البشرية . ولكى يكون هذا مبدأ أول مطلقا ، فلا يمكن أن يقبل البرهنة عليه أو تحديده .

هذا المبدأ ينبغى أن يعبر عن ذلك الفعل *Thatandlung* الذى لا يحدث ولا يمكن أن يحدث ، بين التحديدات التجريبية لوعينا ، وإنما يكون هو أساس وعينا ، وهو وحده أول ما يجعل هذا الوعى ممكنا . والأمر الذى يخشى منه عند تصور هذا الفعل ليس هو ألا يفكر المرء فيما ينبغى أن يفكر فيه ، بقدر ما هو أن يفكر فيما لا ينبغى له التفكير فيه . وهذا يحتم علينا تأمل ما قد يعد مؤثقا فعلا كهذا ، وتجريده من كل ما لا ينتمى فعلا إليه .

هذا الفعل ، الذى ليس بالواقعة ، التجريبية للوعى ، لا يمكن أن يتحول ، حتى عن طريق هذا التأمل التجريدى إلى واقعة للوعى ؛ ولكننا نستطيع عن طريق هذا التأمل التجريدى أن ندرك ما يلى : إن هذا الفعل ينبغى بالضرورة أن يعد أساس كل وعى .

وإن القوانين^(١) التى ينبغى بالضرورة أن يعد هذا الفعل تبعاً لها أساسا للمعرفة البشرية ، أو بعبارة أخرى ، تلك القواعد التى يسير ذلك التأمل التجريدى تبعاً لها ، لم تثبت صحتها بعد ، ولكننا سنفترض ضمنا ، وبصفة مؤقتة ، أنها معروفة متفق عليها . وسوف نستبطلها ، أثناء سيرنا ، من ذلك المبدأ الأساسى الذى لا يصح إثباته إلا إذا كانت هى صحيحة . وفى هذا حقا دور ، ولكنه دور لا مفر منه . ولما كان دورا لا مفر منه ، ومعترفا به فعلا ، فإنه يحق لنا الإجابة بجميع قوانين المنطق العام فى وضع هذا المبدأ الأساسى الأعلى .

(١) قوانين المنطق العام .

وعليها أن تبدأ ، عند القيام بهذا التأمل التجريدي ، من قضية يسلم بها الجميع دون جدال . ولا شك أن ثمة قضايا عديدة كهذه . وسنختار منها تلك التي تبدو في نظرنا أقرب الجميع إلى تحقيق الغرض الذي نرى إليه .

ولابد عند قبول هذه القضية من قبول الفعل الذي نعتزم أن نتخذه أساسا لكل نظرية العلم لدينا ؛ ولابد أن يوضح التأمل أن هذا الفعل يُقبل بمجرد قبول القضية . وهكذا سنتناول أية رافعة من وقائع الوعي التجريبي يُعترف بأنها قضية لها مثل هذه الصحة ، ونمزل عنها واحدا بعد الآخر من تحديداتها التجريبية ، حتى لا يتبقى فيها إلا مالا ينطوي على شيء يُنمزل أو يجرّد .

والقضية التي سنتناولها من هذا النوع هي : $1 \text{ هي } 1$. (وهي تعادل $1=1$) ، لأن هذا هو معنى الرابطة المنطقية . فصحة هذه القضية معترف بها من الجميع دون أي تردد . والكل يقرون بيقينيتها ووضوحها التام .

فإذا ما طلب أحد برهانا على يقينيتها ، فلن يأتي أحد بمثل هذا البرهان ، بل سيقول : إن هذه القضية يقينية بحسب ، أي دون أي أساس آخر ؛ وهو إذ يقول هذا ، يعزو إلى نفسه القدرة على تأكيد (setzen) شيء على نحو مطلق .

وأنت حين تؤكد يقينية القضية السابقة في ذاتها ، لا تؤكد أن 1 موجودة ، إذ أن القضية $1 \text{ هي } 1$ لا تعادل على الإطلاق القضية : 1 موجودة ، أو : توجد 1 . (إذ أن تأكيد الوجود دون محمول يختلف كل الاختلاف عن تأكيد مع محمول) . ولو فرضنا أن 1 تعني مكانا منحصرًا بين خطين مستقيمين ، فسنذهب تكون القضية $1 \text{ هي } 1$ صحيحة رغم ذلك ، وإن كانت القضية 1 موجودة ، كاذبة ، إذ أن مثل هذا المكان محال .

ولكنك تؤكد هذه القضية مايلي: إذا كانت ا موجودة، فإن ا موجودة
وإذن فمسألة كون ا موجودة أو غير موجودة، لا تتأثر هنا أصلاً.
ويعتبر القضية لا يُبحث هنا على الإطلاق، بل إن موضع البحث هو
صورتها فحسب. والمسألة ليست ذلك الموضوع الذي تدور معرفتك حوله،
بل ما تعرفه عن أى موضوع ما. وإذن فالشيء الوحيد الذى يؤكد فى هذه
القضية هو الارتباط الضرورى بصفة مطلقة بين ا و ا. وسوف نرمز إلى
هذا الارتباط بالحرف س.

أما بالنسبة إلى ا ذاتها فإننا لم تؤكد شيئاً بعد.

وهكذا يظهر السؤال التالى: تحت أى الشروط تكون ا موجودة؟ إن
س على الأقل توجد فى الآنا، وتؤكد من خلال الآنا، إذ أن الآنا هو
الذى يؤكد القضية السابقة، وبذا يؤكدها عن طريق س بوصفها قانوناً،
ومن ثم يجب أن تكون س هذه، أو هذا القانون، معطاة للآنا؛ ولما
كانت تؤكد على نحو مطلق، ودون أى أساس آخر، فلا بد أن تكون
معطاة للآنا عن طريق ذاته.

ولكننا لانعلم إن كانت ا تؤكد (Gesetz)، ولا كيف تؤكد؛ ولكن
لما كان المقصود من س هو أن تعبر عن ارتباط بين تأكيد غير معروف
لـ ا (لـ الأولى فى القضية ا هي ا) وتأكيد لـ ا نفسها، وهو تأكيد مطلق
فى الحالة الأخيرة بناء على التأكيد الأول، فالنتيجة هي أن ا تؤكد،
على الأقل بقدر ما يؤكد هذا الارتباط، فى الآنا ومن خلاله، مثل س -
ذلك لأن س لا تكون ممكنة إلا فى ارتباطها بـ ا. ولكن الآنا هو الذى
يؤكد س؛ وإذن فالآنا هو الذى يؤكد ا أيضاً، بقدر ما ترتبط به س.

وفى القضية السابقة ترتبط س بـ ا التى تحتل فيها موقع الموضوع

المنطقي ، وكذلك بـ أ التي تحتل فيها موقع المحمول ، إذ أن س هي التي تجمع بينهما . وإذن فكلتاها ، بقدر ما تؤكد (Gesetzt) ، تؤكد في الآنا ؛ كما أن المحمول تؤكد تأكيداً مطلقاً إذا ما أكد أ الأولى . ومن هنا فن الممكن التعبير عن القضية السابقة على النحو الآتي : إذا أكد أ أكدت أ في الآنا ، فإنها تؤكد أ أو توضع أ ؛ أي تكون .

وهكذا يؤكد الآنا عن طريق س : أن أ موجودة بصفة مطلقة بالنسبة إلى الآنا المؤكد ، وأنها موجودة لا لشيء إلا لأنها مؤكدة في الآنا ، أو أن في الآنا شيئاً يظل دائماً على ما هو عليه ، وبذلك يتمكن من أن يربط أو يؤكد ؛ ومن ثم فن الممكن أيضاً التعبير عن س المؤكدة تأكيداً مطلقاً على النحو الآتي : آنا = آنا ، أو : آنا أكون آنا ،

وهكذا وصلنا إلى القضية آنا أكون لا بوصفها تعبيراً عن فعل ، وإنما على الأقل بوصفها تعبيراً عن واقعة .

ذلك لأن س مؤكدة بصفة مطلقة ، وهذه واقعة لوعي التجريبي كما يتبين من القضية المعترف بها . ولكن معنى س يساوي آنا أكون آنا ، ومن هنا فإن هذه القضية مؤكدة على نحو مطلق .

غير أن آنا أكون آنا ، لها معنى مختلف كل الاختلاف عن أن هي . إذ أن القضية الأخيرة لا يكون لها محتوى إلا بناء على شرط معين ، أي إذا أكدت أ . ولكن القضية آنا أكون آنا ، صحيحة على نحو مطلق غير مشروط ، مادامت معادلة لـ س ، وهي صحيحة لامن حيث صورتها لحسب ، ولكن من حيث محتواها أيضاً . وفيها يؤكد الآنا بناء على شرط ، بل على نحو مطلق ، مع محمول المساواة للذات ، وهكذا فإن الآنا يؤكد ، ويمكن التعبير عن القضية أيضاً على هذا النحو : آنا أكون .

هذه القضية ، أنا أكون لا تقوم حتى الآن إلا على واقعة ، وليست لها سوى صحة واقعة . فلكي تكون $1=1$ ، (أوس) يقينية ، ينبغي أن تكون « أنا أكون » يقينية بدورها . على أن من وقائع الوعي التجريبي أننا مضطرون إلى النظر إلى س على أنها يقينية على نحو مطلق ، وإذن « فأنا أكون » يقينية بدورها ، إذ أنها أساس س . وهذا يستتبع أن أساس تفسير جميع وقائع الوعي التجريبي هو الآتي :

قبل كل تأكيد (setzen) في الآنا ، ينبغي أن يؤكد الآنا ذاته .

* * *

إن في القضية $1=1$ حكما . غير أن كل حكم (urtheilen) فعل للذهن البشري ، إذ أن له جميع شروط هذا الفعل في الوعي التجريبي ، الذي ينبغي أن نفترض مقدما كونه معروفا ، ومسلبا به ، حتى نتقدم بتفكيرنا . على أن هذا الفعل مبني على شيء . ليس له أساس أعلى ، أي س أو أنا أكون .

وعلى ذلك فما يؤكد posited على نحو مطلق ، وما يكون مبنيا على ذاته ، هو أساس فعل معين (وستكشف لنا نظرية العلم بأسرها أنه أساس كل فعل) للذهن البشري ، ومن هنا كان طابعه الخالص ، وهو الطابع الخالص للفعل في ذاته ، مجردا تماما من شروطه التجريبية الخاصة .

وإذن فتأكد الآنا لذاته هو الفعل الخالص للآنا . فالآنا يؤكد ذاته ، والآنا ، لهذا السبب ، هو مجرد تأكيد ذاته . وبالعكس ، فإن الآنا يكون ويؤكد وجوده ، لمجرد كونه موجودا . فهو الفعل وحاصل الفعل معا ، والفاعل ونتيجة الفاعلية معا ، والنشاط والفعل متحدان ، ومن هنا فإن أنا أكون تعبر عن فعل Thathandlung ، وعن الفعل الوحيد الممكن ، كما ستكشف لنا نظرية العلم بأسرها بالضرورة .

القسم ٢ — المبدأ الاساسى الثانى المشروط بمقتضى محتواه

لا يمكن البرهنة على المبدأ الاساسى الثانى ، لنفس السبب الذى لم يمكن من أجله البرهنة على المبدأ الاول . وعلى ذلك فنحن نبدأ فى هذه الحالة أيضا من واقعة للوعى التجريبي على النحو ذاته .

ولاشك فى أن كل شخص على استعداد للاعتراف بيقينية القضية لا ١ ليست هى ١ ($- A \text{ nicht} = A$) ، ولا يكاد يتوقع من أحد أن يطلب عليها برهاناً .

ومع ذلك ؛ فإذا كان مثل هذا البرهان ممكناً ، فلا بد فى مذهبنا هذا . أن يستنبط من القضية $١ = ١$.

غير أن هذا البرهان مستحيل . فلتتصور ، على أحسن الفروض ، أن القضية السابقة تعادل لا ١ هى لا ١ (وبذلك تكون لا ١ مساوية لـ ص التى تؤكّد فى الآن) ، وأن معنى قضيتنا هذه قد أصبح الآن ، نتيجة لذلك ، هو : إذا أكد عكس ١ ، فإنه يؤكد ؛ فى هذه الحالة لانكون قد أكدنا سوى نفس الارتباط (س) الذى وصلنا إليه فى القسم الاول ، وبدلاً من أن تكون قضيتنا لا ١ ليست هى ١ ، مستمدة من $١ = ١$ ، فإنها عندئذ تكون هى هذه القضية ذاتها . . . وهنا يغفل تماماً السؤال الرئيسى ، وهو : هل يؤكد عكس ١ ، وتحت أى شرط من صورة الفعل البحث يؤكد ؟^(١) إن هذا الشرط ينبغى أن يكون مستمداً من القضية $١ = ١$ ، إذا كانت قضيتنا الثانية هذه قضية مستمدة . ولكن كيف يمكن أن تتضمن القضية $١ = ١$ ، التى لا تطوى

(1) Unter welcher Bedingung der Form der blossen Handlung

إلا على صورة التأكيد ، صورة التأكيد العكسي Gegensetzen^(١) أيضاً ، الذى هو مقابل الأولى وعكسها ؟ لا بد إذن أنها غير مشروطة تؤكد عكسياً على نحو مطلق بدورها ، أى أن لا تؤكد بها سوى كذلك لمجرد كونها تؤكد .

وعلى ذلك ، فكما أن القضية لا ليست هى التى تحدث قطعا ضمن وقائع النوعى التجريبي ، فإنه يحدث ضمن أعمال الأنا تأكيد عكسي ، وهذا التأكيد العكسي يمكن على نحو مطلق غير مشروط ، من حيث ضرورته ، وهو فعل Handlung ليس له أساس أعلى . . .

وعن طريق هذا الفعل Handlung المطلق يؤكد العكس ، من حيث هو مجرد عكس . وكل عكس ، بهاء مجرد عكس ، لا يكون إلا بفضل فعل مطلق للأنا . وليس له أى أساس هذا ذلك .

فالعكس عامة لا يعدو أن يكون مؤكداً من خلال الأنا .

ولكن تأكيد أى . لا . يحتم تأكيد . ومن هنا فإن فعل التأكيد العكسي هو أيضاً ، ومن وجهة نظر أخرى ، مشروط فمجرد كون الفعل ممكناً يتوقف على فعل آخر ، ومن ثم فإن الفعل فى محتواه ، من حيث هو فاعلية ein Handeln على الاطلاق ، مشروط ، وهو فاعلية ein Handeln بالنسبة إلى فاعلية أخرى أما كون الفعل قد حدث على هذا النحو ، لا على نحو آخر ، فهو أمر غير مشروط ، أى أن الفعل من حيث الصورة (أى من حيث الكيف das wie غير مشروط .) (فالتأكيد العكسي Das Entgegenaetzen لا يكون ممكناً إلا بشرط وحدة الشعور بالتأكيد والتأكيد العكسي ، إذ

(١) نلاحظ أن اللفظ اشتقاقياً يحمل معنى التأكيد العكسي ، بينما يعنى عادة العكس أو التضاد أو التقابل فحسب ، وقد ترجى في النص حسبما يقتضيه السياق .

لو لم يكن الشعور بالفعل الأول مرتبطاً بالشعور بالثاني ، لما كان التأكيد الثاني تأكيداً عكسياً ، بل لكان تأكيداً مطلقاً . وهو لا يندو تأكيداً عكسياً إلا من خلال علاقته بتأكيد .

ونحن إلى الآن لم نتحدث إلا عن الفعل من حيث هو مجرد فعل ، أى من نوع الفعل ، فلنختبر الآن اتجاهه ، وأعني به « لا » .

ففي لا يمكننا أن نميز بين صورة ومادة . أما الصورة فهي التي تقرر كونها ضدًا *gegensteil* ؛ وأما المادة فتقرر كونها عكس شيء محدد (هو ا) ، أى كونها ليست هذا الشيء المحدد .

وتتحدد صورة لا ا عن طريق الفعل الخشب ، وهي ضد ، لأنها نتيجة تأكيد عكسي *gegensetzen* ؛ أما مادتها فتتحدد بواسطة ا : فهي ليست ما تكونه ا ، وما هيها كما تنحصر في كونها ليست ما تكونه ا . فكل ما أضافه من لا ا هو أنها ضد ا . أما كنه ذلك الذي أعمل عنه هذا ، فذلك ما لا يتسنى لي معرفته إلا عن طريق معرفة ا .

والأصل أن الأنا وحده هو الذى يؤكد ، وهو وحده الذى يؤكد على نحو مطلق (القسم الأول) . ومن ثم فإن أى تأكيد عكسي مطلق لا يمكن إلا أن يشير إلى الأنا . ونحن نطلق على عكس الأنا اسم اللا أنا .

وكأنى سلم بالقضية لا ا ليست هي ا على نحو غير مشروط بوصفها واقعة في الوعي التجريبي ، فكذلك يؤكد اللا أنا بوصفه العكس المطلق للأنا . وكل ما قلناه من قبل بشأن التأكيد العكسي عامة ، يستنبط من هذا التأكيد العكسي الأصلي ، ومن ثم فهو يسرى عليه ؛ وإذن فهو غير مشروط في صورته ولكنه مشروط في مادته . وهكذا نجد المبدأ الثاني لكل المعرفة البشرية :

فكل ما ينتمى إلى الأنا ، لابد أن ينتمى منه إلى اللاأنا .

* * *

وبإجراء نفس التجريد الذى أجريناه على القضية الأولى ، على هذه القضية ، نحصل على القضية المنطقية لا ليست هي ١ ، التى ينبغى أن أسميها قضية التأكيد العكسى . هذه القضية ، أولاً ، لا يمكن حتى الآن تحديدها على النحو الصحيح ، أو التعبير عنها فى صيغة ، وذلك لسبب سنذكره فى القسم المقبل .

وبالتجريد من الفعل المحدد للحكم المتضمن فى هذه القضية ، والنظر المجرد إلى صورة استخلاص اللاوجود من الوجود المتركب عكسياً ، نحصل على مقولة السلب ، وهذا أيضاً لا يمكن إيضاحه باسماب حتى القسم المقبل .

القسم الثالث - المبدأ الثالث الأساسى المشروط بمقتضى صورته .

إن كل خطوة نسيرها فى علينا تقربنا من النقطة التى يصبح فيها كل شئ . مبرهنها عليه . فى المبدأ الأول كان ينبغى ألا يبرهن أو أن يتسنى البرهنة . على شئ ؛ وفى الثانى ؛ كان فعل التأكيد العكسى هو وحده غير القابل للبرهنة . ولكن ما أن أكد هذا الفعل العكسى بصورته المجردة تأكيداً مطلقاً ، فقد برهن بدقة على أن العكس ينبغى أن يكون لا أنا . أما المبدأ الثالث فكله تقريباً قابل للبرهان ، إذ أنه ليس مشروطاً فى مادته ، كالثانى ، وإنما فى صورته غسب ، وهو فضلاً عن ذلك مشروط فى صورته بالقضيتين السابقتين .

ومعنى كونه مشروطاً فى صورته ، هو أن القضيتين السابقتين هما اللتان تكونان مشكلة الفعل التى يثيرها ذلك المبدأ ، ولكنهما لا تأتيان بحد بل لهذه المشكلة . إذ الحل ناتج عن فعل مطلق غير مشروط للعقل .

فتحن إذن نبدأ باستنباط ، ثم نمضى أبعد ما يمكننا المضى . فإذا ما بلغنا

نقطة لاستطيع المعنى بعدها ، فسوف يكون علينا أن نهب بهذا الفعل المطلق .

فبقدر ما يؤكد اللا أنا ، لا يؤكد الأنا ، إذ أن اللا أنا يلغى الأنا تماما .
على أن اللا أنا يؤكد في الأنا ، لأنه يؤكد عكسيا في مقابله ، وكل تأكيد عكسي يفترض مقدما هوية الأنا .

وإذن فالأنا لا يؤكد في الأنا بقدر ما يؤكد فيه اللا أنا .

٢ - ولكن لا يمكن تأكيد اللا أنا إلا بقدر ما يؤكد في الأنا (أى في الوعي القائم على الهوية) أنا يكون اللا أنا هو تأكيد العكس المقابل .

وإذن فبقدر ما يؤكد اللا أنا في الأنا ، لابد أن يؤكد الأنا بدوره فيه .

٣ - ومع أن كلا من نتيجتي القضيتين ١ و ٢ عكس الأخرى ، فإن كليهما مستمدة من المبدأ الأساسي الثاني ، على ذلك فهذا المبدأ الثاني معاكس لذاته ويلغى ذاته .

٤ - ولكنه يلغى ويرفع ذاته بقدر ما يعمل المؤكد عكسيا على إلغاء المؤكد ، أى بقدر ما يكون هذا المبدأ صحيحا .

وإذن ، فهو لا يلغى ذاته فالمبدأ الأساسي الثاني يلغى ذاته ولا يلغى ذاته .

٥ - فإذا كان هذا حال المبدأ الثاني ، فلا بد أن يكون أيضا حال المبدأ الأول . فهذا المبدأ الأول يلغى ذاته ولا يلغى ذاته ، إذ أنه :
إذا كان الأنا = الأنا ، فكل ما يؤكد في الأنا يؤكد .
ولكن المبدأ الثاني يتعين أن يؤكد وألا يؤكد في الأنا .

وإذن فالأنا ليس هو الأنا ، وإنما الأنا هو اللا أنا واللا أنا هو الأنا .

كل هذه النتائج قد استنبطت من المبادئ المقررة وفقا لقوانين الفكر التي افترضنا مقدما صحتها ، وعلى ذلك فلا بد أن تكون صحيحة ولكن إذا كانت صحيحة ، فإن هذا يؤدي إلى إلغاء هوية الوعي ، وهي الأساس الوحيد المطلق لمعرفتنا ، وهذا يحدد مشكلتنا . فملينا أن نجد من تتبع صحة هذه النتائج كلها ، دون قضاء على هوية الوعي .

١ - ولما كانت التضاد الواجب توحيدها موجودة في الأنا بوصفه وهيا ، فلا بد أن تكون س بدورها في الوعي .

٢ - والأنا واللأنا معا ناتجان عن أفعال أصيلة للأنا ، والوعي ذاته ناتج عن هذا النوع للفعل الأصل الأول للأنا ، أي لنا كبد الأنا لذاته .

٣ - ولكن نتيجتنا السابقتين تدلان على أن الفعل الذي يكون للأنا ناتجه ، أي التأكيد العكسي ، ليس يمكننا على الإطلاق دون س . وإذن فلا بد أن تكون س ذاتها ناتجة عن فعل أصيل للأنا . أي لابد أن يكون هناك فعل للذهن البشري = ص ، يكون ناتجه هو س .

٤ - وتتحدد صورة هذا الفعل ص على أساس المشكلة السابقة ، فعليه أن يكون توحيداً للضدين (الأنا واللأنا) دون أن يلغى أحدهما الآخر . أي أن من الواجب جلب الضدين معا في هوية الوعي .

٥ - ولكن المشكلة لا تحدد كيف ، أي بأية طريقة ، بتحدان : بل لا توحى بها على الإطلاق . فملينا إذن أن نجرى تجربة ، ونسأل : كيف يمكن التفكير في ١ ولا ١ ، أي في الوجود واللاوجود ، والإيجاب والسلب معا ، دون أن يلغى كل منهما الآخر ؟

٦ - لا يُتوقع من أحد أن يجيب عن هذا السؤال إلا على النحو الآتي : لابد أن يحد (einschränken) كل منهما الآخر . فإذا كان هذا الجواب

صحيحاً ، فإن الفعل من هو حد الضدين كل من طريق الآخر ، ويكون معنى من هو الحدود (die Schranken) .

٧ - على أن فكرة الحدود تتضمن أكثر من من المطلوبة ، إذ هي تتطوى أيضاً على مفهومى الإيجاب والسلب ، الواجب التوحيد بينهما . وإذن ، فلكى نصل إلى من خالصة ، ينبغي أن نقوم بتجريد آخر .

٨ - ومعنى أن يجد شيء هو إلغاء إيجابيته بالسلب لا إلغاء تاماً ، وإنما إلغاء جزئياً . وإذن ففكرة الحدود تتضمن ، إلى جانب فكرتى الإيجاب والسلب ، فكرة القابلية للانقسام (أى القابلية للانصاف بصفة الحكم عامة ، لا الحكم المحدد) . وهذه الفكرة هى من المطلوبة ، ومن هنا ، فمن طريق الفعل من ، يؤكد الأنا وكذلك الأنا بوصفهما قابليين للانقسام .

٩ - إن الأنا ، وكذلك الأنا ، يؤكدان بوصفهما قابليين للانقسام ، إذ لا يمكن أن يعقب الفعل من فعل التأكيد العكسى ، إذ تبين أن فعل التأكيد العكسى هو فى ذاته مستحيل ؛ كما لا يمكنه أن يسبق هذا الفعل ، إذ أن الفعل من لا يحدث إلا لى يجعل فعل التأكيد العكسى ممكناً ؛ والقابلية للانقسام ليست سوى شيء قابل للانقسام . ومن ثم فإن الفعل من وفعل التأكيد العكسى يحدثان كل منهما فى الآخر ومع الآخر ؛ وكلاهما نفس الفعل ، وهما لا يتميزان إلا بالفكر . وإذن فمن طريق تأكيد أنا فى مقابل الأنا ، يؤكد الأنا والأنا معا بوصفهما متقسمين .

فظهر الآن إن كان الفعل الذى وصلنا إليه ها هنا قد حل المشكلة بالفعل ووجد الأضداد .

إن النتيجة الأولى تتحدد الآن على النحو التالى . فالأنا لا يؤكد فى الأنا

عن طريق تلك الأجزاء من الواقع التي يؤكد بها اللاأنا . فذلك الجزء من الواقع الذي يميز إلى اللاأنا ، يلغى في الأنا .

هذه القضية ، في صورتها الحالية ، لا تناقض النتيجة الثانية : فيقدر ما يؤكد اللاأنا ، ينبغي أيضا أن يؤكد الأنا ، إذ أنهما معا يؤكدان بوصفهما منقسمين من حيث حقيقتهما .

والآن فقط يمكننا أن نقول عن إحداهما أنه شيء ما . إذ أن الأنا المطلق في المبدأ الأساسي الأول ليس « شيئا » (أى ليس له ، ولا يمكن أن يكون له محمول) ؛ وإنما هو لا يبدو أن يكون ما هو عليه . ولكن كل واقع reality إنما يكون في الوعي ، ومن هذا الواقع ينسب إلى اللاأنا ذلك الجزء الذي لا ينبغي أن ينسب إلى الأنا ، والعكس بالعكس . فكلما شيء ما . واللاأنا هو ما لا يكونه الأنا ، والعكس بالعكس . وفي مقابل الأنا المطلق ، يكون اللاأنا لا شيء مطلقا (ولكنه لا يمكن أن يوضع في مقابل الأنا المطلق إلا بقدر ما يكون موضوعا للتمثل ، كما سنرى فيما بعد) ؛ ففي مقابل الأنا المنقسم ، يكون اللاأنا كية سالبة .

وهكذا يتعين على الأنا أن يكون مساويا لذاته ، وأن يكون مع ذلك مضادا لذاته . ولكنه مساو لذاته فيما يتعلق بالوعي ؛ وفي هذا الوعي يؤكد الأنا المطلق بوصفه غير منقسم . ويؤكد الأنا ، الذي يقابله اللاأنا ، بوصفه منقسما . وهكذا تتحد كل الأضداد في وحدة الوعي . إذ أن الأنا ذاته ، بقدر ما يكون هناك لا أنا مقابل له ، يكون فيها مقابلا للآنا المطلق ؛ وذلك هو الاختيار الذي يدل على أن مفهوم القابلية للانقسام ، الذي تم وضعه ، هو المفهوم الصحيح .

وهي أساس افتراضنا الأول ، الذي لا يمكن إثباته إلا بالانتهاء من المعرفة ، لا يمكن أن يكون هناك سوى مبدأ واحد مطلق غير مشروط ومبدأ واحد مشروط في محتواه ، ومبدأ واحد مشروط في صورته . وإذن

فلا يمكن أن يكون ثمة مبدأ آخر . فقد استنفد كل ما هو مؤكد على نحو مطلق غير مشروط ، وأستطيع أن أعبر عن الشكل بهذه الصيغة :

أنا أؤكد في الأنا لا أنا قابلاً للانعكاس مقابل أنا قابلاً للانعكاس .

وليس في وسع أية فلسفة أن تمضي إلى ما وراء هذه المعرفة ، وإنما ينبغي أن تعزل إليها كل فلسفة دقيقة ، فتصبح بذلك نظرية للعلم . وكل ما يمكن أن يحدث بعد ذلك في نسق الفهم البشري ينبغي أن يكون قابلاً للاستنباط عما أثبتناه ما هنا .

* * *

الفصل الرابع

الديالكتيك والتاريخ

ج. ف. ف. هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

يُنظر إلى فلسفة هيجل عادةً على أنها القمة التي بلغها تطور المثالية التالية لكانت في ألمانيا . وهذه الفلسفة هي قطعا من أقوى المذاهب الفكرية تأثيراً في القرن التاسع عشر . فن غير هيجل ، يستحيل تصور ماركس ؛ وعلى ذلك فن الصعب بدون تخيل الخلاقات الإيديولوجية السائدة في عصرنا الحالي . ولكن هيجل كانت له آثار أخرى هدية بعيدة المدى في الفكر الحديث ، وهي آثار لا تقتصر على ميدان الفلسفة ، بل تشمل النظريات الاجتماعية والتاريخ والتشريع . ولقد كنا على وشك القول بأن الميدان الوحيد الذي لم يكن لتفكير هيجل فيه أثر هو ميدان العلوم الفيزيائية ، ولكن هذا غير صحيح ، إذ أن علماء الفيزياء أنفسهم في روسيا ينبغي عليهم أن يشيدوا بالديالكتيك الهيجلي كما صاغه ماركس .

وليس من السهل أن يقدر المرء فلسفة هيجل حق قدرها ، إذ أن الآراء لم تختلف حول فلسفة رئيسية بقدر ما اختلفت حول فلسفته . فالبعض ينظر إليه كأنظر القديس توما الأكويني إلى أرسطو ، على أنه هو الفيلسوف ، الذي أتى بمذهب رجب يسع في داخله كل الفلسفات السابقة الضيقة : إطلاق . والبعض الآخر يعبده الخطأ الأكبر ، الذي ارتكب في تاريخ الفلسفة . وفي هذا غرابة بحق ، إذ أن كتابة هيجل تتصف بأسلوب لا شخصي لا يقل في جفافه عن أي كتاب في التقويم الفلكي . وليس في هيجل ، من حيث هو إنسان ، أي جانب طريف ، إذ يبدو أن الهدف الوحيد لحياته

كان القيام بدور كاتم مره المطلق . ولكن إذا لم يكن في الرجل ذاته من الصفات ما يجذب المرء إليه كثيراً أو ينفره منه كثيراً ، فإن ضخامة تأثيره كانت أمراً لا شك فيه . وقد ينفر المرء من فلسفته ، ولكن أحداً لا يملك أن يتجاهلها .

ولقد وصف هيجل كتاباته بأنها « محاولة لجعل الفلسفة تتعلق بالإنسانية ، ولو صح هذا ، لكافت تلك لغة الألمانية لم ينطق بها أحد قبله . ولقد وصف البعض كتابه هيجل بأنها « حيلى » ، وهو وصف لا بأس به : فهيجل لا يقدم إلينا النتيجة النهائية قط ، بل يظل دائماً شامخاً وصف آخر ينبغي إطلاعه ، ومنظور جديد ما ينبغي النظر إلى أية فكرة من خلاله . والنتيجة هي أن قراءة هذه الكتابات ليست هينة . فكتابته هيجل مركزة ، مدققة ، متقنة ، مثقلة بالمعاني . ونادراً ما يقول ما يمينه ، أو يعنى ما يبدو أنه يقول . قالوصف هو في رأيه ماهية الحقيقة . والنتيجة هي أن الناقد المجهد ييأس آخر الأمر من أن يقول عنه شيئاً لا يكون باطلاً ، أو لا يكون مضللاً — والصفة الثانية لا تختلف كثيراً في رأى هيجل عن الأولى . ومع ذلك فإن أسلوبه الذى يغلب عليه اللون الرمادى الباهت ، لهسحره الغريب ، وعندما تنتهى من قراءته ، يكون قد فتح أمامنا ، على نحو ما ، آفاق عالم فلسفى . وإذا كانت الأشياء في ذلك العالم لا تتحرك على طريقها المعتادة ، فإنها مع ذلك تتحرك ، والبراهنة إنما تكون في تعلم طريقة رؤيتها

وتظهر في فلسفة هيجل أول محاولة كاملة للنظر إلى جميع المشاكل والتصورات الفلسفية ، ومنها تصور العقل ذاته ، من خلال منظور تاريخى في أساسه . فليس لأية فكرة ، في نظر هيجل ، معنى ثابت ، وليس لهصورة الذهن محبة أزلية ثابتة . ولقد نظر معظم الفلاسفة السابقين ، وضمنهم كانت ، إلى الطبيعة والذهن من وجهة نظر المقولات والقوانين المكونية التى تفرض أزلاً ، ويعاد فرضها ، على الكثرة المتغيرة من الأشياء الجزئية .

وتصور كانت الذهن على أنه قوة فاعلة إيجابية مشكلة ، غير أن مقولات
الذهن وأوامر العقل العمل ليست في رأيه معرضة للتغير . أما هيجل فينظر
إلى كل شيء - ما عدا فلسفته هو ، على الأرجح - من منظور التاريخ . ولقد
نظر الفلاسفة السابقون عليه إلى ما هو جزئى على أنه ، بما هو جزئى ، غير
قابل للفهم . وكانت كل معرفة في نظرم متعلقة بالكليات ، والمعرفة الفلسفية
هى أعم المعارف كلها . أما هيجل فقد نظر إلى الخاص أو الجزئى وحده على
أنه هو الذى ينبغي أن يفهم ، وإن كان قد رأى أنه لا يمكن أن يفهم فهماً
كاملاً إلا إذا تأملناه في علاقته بكل شيء آخر . وكل ما هو جزئى هو ،
من غير علاقته ، مجرد جزئى ، وبالتالي مجرد تجريد آخر . وإذا تأملنا
الجزئى عينياً كما هو في حقيقته ، لما كان له وجود إلا في علاقته بكل
ما يحيط به . وفي مثل هذا الفهم للجزئى ، لا يعود منظوراً إليه على أنه
، جوهر ، أو شيء ، ، ويصبح عملية حادثة دائمة التغير . ولهذا السبب
كانه ، الوعى التاريخى ، هو وحده الذى يدرك الواقع كما هو ، أى من حيث
هو عملية صيرورة .

فلسفة هيجل إذن فلسفة تغير ، شأنها شأن تفكير هرقلitus ،
الفيلسوف القديم السابق على سقراط . والذى كان هيجل شديد الإعجاب
به . ومع ذلك فبين الاثنين فوارق هامة . فهرقلitus يرى أن ، الدوامه هى
السائدة ، ، غير أن الاستمارة توحى بأن هرقلitus : مثله مثل معظم
الفلاسفة اليونانيين الآخرين ، قد اعتقد بأن التغير خاضع لمبدأ عاقل
(لوجوس) أو قانون هو ذاته ثابت لا يتغير . أما هيجل فقد نظر إلى
التاريخ على أنه يعنى التطور ، وكل عملية تاريخية هى شيء جديد تحت الشمس ،
وليس ثمة شيء مشابه تماماً لآى شيء سابق عليه . وعلى كل قانون صحيح
للتغير التاريخى أن ينظر إلى هذا التغير ، لا على أنه تعاقب لدورات من
التغير أزلية العود ، بل على أنه تطور تدريجى تُمد كل مرحلة

أو ، لحظة ، فيه (حسب تعبير هيجل) نتيجةً ضرورية لما قبلها ومختلفة أساساً عنه .

ومن المؤسف أن نظرية هيجل في التطور التاريخي لا يمكن أن تفهم فيها كاملاً دون إشارة إلى دياكتيكه أو منطقته ، الشاذ ولعلنا نذكر أن كانت قد رأى أن العقل الخالص عندما يحاول أن يمدّ تطبيق مقولات كالملة والمحلل إلى ما وراء التجربة ، ينتهى حتماً إلى تناقضات لا سبيل إلى رفعها . ولذا رأى أن النظر الميتافيزيقي في الملة الهائية للأشياء هو بحث عقيم تماماً . ومع ذلك فقد كان في وسعه أن يسير في الطريق الأكثر جسارة ، والأكثر تسرعاً في نظر معظم الفلاسفة ، ألا وهو قبول هذه التناقضات بوصفها معبرة ، بذاتها ، عن طبيعة الأشياء . وذلك في الحق هو الطريق الذي سار فيه هيجل . فقد استعان هيجل بفشته إلى حد ما في تحويل مذهب كانت في التعارض الديالكتيكي المحتوم للقضايا الميتافيزيقية — وهو التعارض الذي عدّه كانت علامة لا تحجب على خداع الميتافيزيقا — إلى منطق جديد للحقيقة الفلسفية . فالتقابل الديالكتيكي عند هيجل يميز كل تفكير صحيح عن الواقع . وكل قضية ، كما رأى كانت ، تولد قضيتها المضادة . والذي غاب عن ذهن كانت هو أن الممكن النظر إلى "قضية والقضية المضادة" على أنهما صيحتان إذا ما فهمت الاثنان ، في ضوء جديد ، على أنهما تعبيران ناقصان عن قضية أعلى وأشمل ، تضم ماله أهمية في كل منهما . مثل هذه القضية هي ما يطلق عليه هيجل اسم "القضية المركبة" .

وإذا شئنا تميراً أدق من ذلك ، لقلنا إن كل تناقض هو في نظر هيجل علاقة أو إضافة متحركة ؛ وإذن فمن الممكن النظر إلى أي تناقض على أنه لا يبدو أن يكون وصفاً مجرداً ، وبالتالي ناقصاً ، للحقيقة أشمل ، حقيقة تُفهم عينياً على نحو أكمل . ولقد كان منطق أرسطو التقليدي ، الذي رأى هيجل أنه لا يصلح لفهم التغير . ينظر إلى قبيض أي ١ ، على أنه دائماً

« لا - ا » ، التي تستبعد « ا » تماما . وكل « ا » حسب قانون عدم التناقض التقليدي ، هي دائما لا - ا . أما هيجل فيرى أن أية لا - ا ، بما هي كذلك فحسب ، هي لا وجود بحت ، وتجريد خالص لا يتميز عن العدم التام . وإذن ، فإذا شئنا أن يكون لأي تناقض معنى إيجابي ، فلا بد أن نفهم لا - ا على أنها « ب » ، أي على أنها شيء إيجابي ذو طابع خاص به ولكننا إذ تصورناها على هذا النحو ، زفغ التناقض على التو ، ونستبدل به تركيب إضافة يمكن أن يرمز إليه الآن على هذا النحو « ا ب »^(١) . وإذن فكل تفكير صحيح عن الواقع ينطوي على حركة ثلاثية من قضية « ا » إلى قضيئها ، لا - ا . وهذا بدوره يؤدي إلى مركب يؤدي إلى تغيير الطريقة التي نفهم بها ا ولا - ا معا . ولكن لابد أن يولد هذا المركب قضيئاً جديداً لا يمكن رفعه إلا بمركب أعلى منه . ثم يعود الديقالكتيك إلى الحركة مرة أخرى . ويرى هيجل أن هذه الحركة لا نهاية لها .

وربما لن يدهش القارئ إذ يعلم بعد هذا كله أن هيجل يستعمل في كثير من الأحيان بمناقضة نفسه في كل مناسبة . ولا شك في أن هذا يحدث بالفعل . ولكنه يستمابع على الأقل أن يؤكد المزايا الكامنة في عيوبه هذه . فالتناقض عنده ليس علامة على التخطئ العقلي . وإنما علامة على القدرة الإبداعية والبصيرة . وعلى الفيلسوف الحق أن يرحب به بوصفه حافزاً على تكوين مركب جديد يكون أصدق تمثيلاً لموضوعه . وليس للتناقض ادنى ، بالنسبة إلى البشر ، نهاية ، وبالتالي فلا نهاية للتطور العقلي . فإذا لم يكن أمام الذهن البشري مكان نهاى يسكن إليه ، ففي وسعنا أن نرى أنفسنا إذ نتذكر ، على الأقل ، أن أفكارنا تنسج في نطاقها وترتفع في

(١) ض ترمز إلى الإضافة

مستواها . ولا شك أن هناك ذلك المطلق الذى نظر إليه هيجل ، يعبر عنه
الشاذة ، على أنه الحقيقة العينية الوحيدة . ولكننا لا نستطيع الوصول إليه إلا
على نحو مجرد ، بوصفه مثلاً أعلى لا يتوصل إليه .

ولا يفرق هيجل بين منطقه وميتافيزيقاه . فالديالكتيك ، كما يفهمه ،
قانون للفكر وقانون الوجود فى آن واحد . ولو نظرنا إلى الأمور نظرة
سطحية لقلنا إن الشيء الذى تبدو له فى نظرنا أكثر حقيقة ، هو الشيء
الفردى أو الجوهر . ولكننا إذا تأملنا هذا الشيء الفردى أو الجوهر فى ذاته ،
لوجدناه يستحيل إلى مجرد تجريد ، أى مجرد « وجود » لا يمكن تمييزه من
أى شيء آخر . ولنقل إن أى شيء لا يفدر حقيقةً *real* ، إلا بقدر
ما يحتقن فيه الطابع الجزئى المجرد ، مثلاً أن الكائن البشرى فى نظر هيجل
لا يصبح شخصاً إلا بقدر ما يتنازل عن ادعائه الفردانية ويقنع بأن يمد وجهه
من أوجه الكل الاجتماعى الذى ينتمى إليه . فالجزئى البحت مجرد ، والكل
العينى هو وحده الحقيق . والكيان الوحيد الذى يتصف بالعينية أو الحقيقة
الكاملة هو ذلك الكل الذى لا يشعر عنه ، أى « المطلق » ذاته . وكل ما عدا
ذلك — إن كان ثمة أى شيء عدا ذلك — ليس إلا « لحظة » فى المطلق .
وهكذا ينتهى به الأمر إلى فكرة متمنة يقصد منها القضاء على كل الأفكار
المتمنة ، إذ يرى أن الحقيقة العينية الوحيدة تظل فى نظرنا مثلاً أعلى للعقل
يتحقق دائماً بعمليات خاصة ليس لها أى وجود « حقيقى » .

ومن السهل ، وسط هذه الغوامض ، أن تغيب عن بال المرء الدلالة
الإنسانية لفلسفة هيجل . فكثيراً ما يتهم هيجل بالانزواء المتعمد ،
ولكن لا شك فى أن رده هو أن هذه هى الطريقة الوحيدة لتصوير
حقيقة هى أكثر التواء . فالمرء يلبس فى فلسفته بأسرها شعوراً طاعياً
بتغير كل الأشياء ، وتسلطاً رومانتيكياً للفكرة القائلة بوجود نقص
كامن فى كل نشاط ونظام بشرى . وهو يجمع ، على نحو غريب ،

بين القلق والاستسلام ، وبين الطموح العقلي المفرط والتواضع الذى نجح
فى إخفائه . وإن قراءته لتذكر المرء دائما بمباراة فاوست الخالدة . ليس
تماما أبدا . . . (ever not quite) فلسفته تعد ، من وجهة نظر
معينة ، كايوسا فى نظر المنطقي ، وإفسادا حقيقيا للعقل ، ولكن المطلق ،
الذى هو وحده المعقول والحقيقي تماما فى نظر هيجل ، يظل مثلاً أعلى للعقل
لا يمكن بلوغه ، ولا يمكن أن يدركه الوعي الديالكتيكي المتناهي للإنسان
إلا بوصفه هدفا يسمى إليه دون انقطاع ، ولا يتوصل إليه أو يفهم أبدا .
ولقد أطلق على مذهب هيجل ، إن كان هذا هو الوصف الذى يصدق على
فلسفته ، اسم الكروميديا الإلهية الفلسفية . ولهذا المذهب قطعا أوجه
الكروميديا ، ولكن ما يمرضه أقرب ، فى المنظور البشرى ، إلى المأساة
(التراجيديا) منه إلى الكروميديا . والحق أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن
هيجل قد حلل فى مذهبه الفلسفي الضخم عن الفن ، معنى المأساة على نحو أعمق
من فعل أى فيلسوف حديث آخر . فالمأساة فى نظره عقلية وأخلاقية
وميتافيزيقية فى آن واحد ، وهى تظهر لا مفر منه لحياتنا الجروئية المتناهية
المتغيرة المنسقة على ذاتها .

ولند الآن إلى فلسفة التاريخ فى هيجل . فانتقل باختصار إن هيجل
يعد كل تغير تاريخيا ، وينظر إلى التاريخ ذاته على أنه هو الديالكتيك كما
يتبدى فى الزمان . وهو بهذا المعنى حركة هائلة أشبه برقصة الفالس^(١) ، من
القضية إلى نقيضها إلى المركب . بحيث تمثل كل خطوة مرحلة أعلى فى التطور
الذاتى للمطلق . ففى التطور الديالكتيكي للأفكار ، الذى يطلق عليه هيجل
اسم ، المنطق ، لا تشكر أية قضية إنكارا كاملا نهائيا ، كما أن أى نجم
لا يافئ تماما فى ديالكتيك التاريخ . وكل لحظة تاريخية ، إذ تقضى على

(١) لان رقصة الفالس ، مثل ديالكتيك هيجل ، ثلاثية الخطوات .
(المترجم)

سابقها ، تقتبس منها في الوقت ذاته ما هو هام فيها ، ونحتفظ بها بوصفها مظهر الواقع اجتماعي أكثر ثراء وشمولا . وإذن فشكل جيل جديد ، من وجهة نظر هيجل ، أن يعد نفسه عظم الحضارة التي ورثها من الجيل السابق عليه ، وكذلك حافظها والناهض بها في آن واحد . والواقع أن حضارتنا الغربية ذاتها هي ، من وجهة نظر معينة ، شيء جديد تحت الشمس . غير أن كل ما كان ذا أهمية حيوية في حضارات اليونان وروما وجوديا ومسيحية المصور الوسطى ، لم يضع « حقيقة » ، وإن تكن حضارتنا الحالية قد حورته وتجاوزته جزئيا . والواقع ، في نظر هيجل ، أن الدلالة السكّنة في هذه الحضارات تتكشف لنا على نحو لم يكن ميسورا لليونانيين والرومانيين واليهود القدماء بل وللسيحيين أنفسهم . ولهذا السبب استطاع هيجل أن يدهي فهم المسيحية أفضل مما فهمها آباء الكنيسة ، وفهم الدلالات التي تطنوى عليها الفلسفة اليونانية خيرا مما فهمها أفلاطون وأرسطو .

ولكن لهذه الفكرة وجها آخر . ذلك لأنه إذا كان في وسعنا فهم « فكرة » اليونان أو المسيحية أفضل من اليونانيين القدماء والمسيحيين أنفسهم (نظرا إلى مرقنا في التاريخ) ، فليس في استطاعتنا أن نغيا حياتهم من جديد ، أو أن نعيد إقامة الظروف الحضارية للجماعات التي عاشوا فيها . وهكذا فإن هيجل ، رغم إعجابه الشديد باليونانيين ، لم تكن تعيوب فكره أية شائبة من تلك « العقلية العتيقة » . كما أستاذها المؤرخ تويني ، وهي العقلية التي تميز أولئك الذين يرجعون القهقري ، بفكرهم ، إلى حضارة سابقة ما يدونها العصر الذهبي . كذلك عدّ هيجل نفسه « مسيحيا » . ولكن فلسفته لم يكن فيها أثر لذلك التعلق بالمصور الوسطى ، الذي تميز به كثير من رومانتيكي عصره .

والتاريخ عند هيجل عملية دياكتيكية وروحية معا . وهكذا فنظر إليه على أنه التكشف أو التطور الذاتي الديالكتيكي لما هو غير مشروط على

الإخلاقي، أى المطلق ذاته. وهذا يعنى، بتعبير أكثر عينية، أن من الواجب النظر إلى التغير التاريخي على أنه صراع مستمر نحو الحرية الروحية للبشر. وكل مرحلة في هذه العملية هي مرحلة (أعلى) بالنسبة إلى ما سيتلوها. ولو نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر ما سيحدث، فإن أى شيء يبدو أنه يقاوم التغير هو، بهذا المعنى، شر؛ ولكنه، من حيث هو تحقيق واكتمال لما سبقه، هو، بهذا المعنى، خير. ومن الشائع أن ينظر إلى هيجل على أنه محافظ متطرف، وهو بالفعل قد أخذ في سنواته الأخيرة يزداد تأكيده لأهمية التراث والنظم الثابتة بوصفها نواقل الحضارة. غير أن تفكيره، كما رأى ماركس فيما بعد، يتطوّر أيضا على جانب نوري، ومذهبه ذاته يرى في حتمية تغير كل تراث وكل نظام مجرد حقيقة من حقائق الحياة. والواقع أن فلسفة هيجل محافظة وثورية في آن واحد. ولقد كان هيجل نفسه يميل شخصيا إلى الجانب المحافظ، غير أنه كان في الوقت ذاته شاعرا بأن العصر الذي كان يمثل روحه كان موشكا على الزوال.

وكتاب هيجل في «فلسفة التاريخ»، هو في أساسه لاهوت أخلاقي theodicy^(١)، مثل كتاب للقديس أوغسطين «مدينة الله»، الذي يشبه كتاب هيجل هذا من نواح عديدة. فهو لا يهتم بالتاريخ من حيث هو مجرد سرد لحوادث متعاقبة في الزمان. بل إن وصف أية حضارة هو بالنسبة إليه مجرد تمهيد لتحديد دلالتها الروحية بالنسبة إلى العصر الحاضر. وحين ينظر تفكيرنا الاجتهادي إلى حضارتنا هذه على أنها النتيجة التاريخية المحتملة

(١) الأصل في كلمة Theodicy كما استخدمها لينيتس لأول مرة عنوانا لواحد من كتبه، هو البحث الأخلاقي في الله على نحو تدحض فيه الحجج القائلة بوجود فكرة الشر في العالم، ثم استخدمت بعد ذلك في معنى أوسع يشمل هذا المعنى السابق فضلا عن براهين وجود الله وتفسير ذلك من الأبحاث اللاهوتية. ومن الواضح أن المعنى الذي يستخدم به المؤلف الكلمة هنا هو معنى: البحث في تطور العالم من خلال الفاتية الإلهية.
(المترجم)

إلتطور مستمر للجتمع ، فإن هذا التفكير يكتب نمحداً ودقة ما كانت لتتوافر له لو كان يبدأ فى بحث مشاكنا (من الصفر) . وعلى هذا النحو أيضاً يمكننا التغلب على الشعور بالزلة الروحية التى هى آفة الحياة الحديثة . فالدراسة الفلسفية للتاريخ تكشف لنا عن اتصال فى المقصد والغاية بيننا وبين أسلافنا .

ومع ذلك فإننا إذا فهمنا الطابع الديالكتيكى للتطور التاريخى ، فمن يؤدى هذا الوعى التاريخى إلى حرماننا من الشعور بفرديتنا أو بالفوارق بين أحوالنا وأحوال من سبقونا . وليست الدلالات الروحية للسجل التاريخى شيئاً 'معطى' ، وإنما هى نتيجة نظر فلسفى . وبالمثل فإن 'الضرورة' المنسوبة إلى التقدم الديالكتيكى 'البشر خلال العصور ليست مجرد واقعة' واعتباطية ، أخرى نجدها هناك على نفس النحو الذى نكتشف به أن يقصر كان اصلى . بل إن من المحال عندما نقرأ التاريخ قراءة 'آلية' ، على أنه مجرد حوادث جزئية متعاقبة ، أن ندرك أية ضرورة فيه . 'فالضرورة' ، كما لاحظنا كانت ، هى تصور عقلى يفنى أن نقرأه نحن أنفسنا فى هذا السجل . وكما قال فشته ، فليس من الممكن أن يعزى إلى التاريخ أى مقصد أو أية ضرورة إلا أننا نريد أن ننظر إلى التاريخ من خلال صورة الروح أو العقل . وإذا كنا ننسب إلى هذا التفسير الروحى 'واقعية' ، فنبغى أن نذكر أن الواقعية عند هيجل ليست شيئاً فى ذاته تهتدى إليه بمجرد التطلع ، وإنما هو تركيب مثالى للروح ذاتها .

وهكذا فإن 'ميتافيزيقا' التاريخ ليست ناتجا ثانوياً محتوما لدراسات تاريخية خالصة لسجل الحوادث الماضية ، وإنما هى شىء لا يتوصل إليه إلا بالتفكير فى ذلك السجل عندما يفهم ديالكتيكيا من خلال الروح - أى عندما ننظر نحن أنفسنا على ما حدث اتجاهها أو هدفها . والأمر الذى

يجوز أن هيجل لم يدرك بوضوح هو أن الصبغة التي أضفناها على التاريخ ليست هي الصبغة الروحية الوحيدة التي يمكن أن يصلح بها التاريخ ، وأن لغيره نفس الحق في أن ينظر إلى التاريخ ، كما فعل المانويون^(١) ، على أنه صراع لانهاية له بين قوى متعارضة ، مما يجعل المسألة الروحية أمراً مشكوكاً فيه في آخر الأمر . بل إن البعض قد ينظر إلى التاريخ على أنه سجل للإخفاق للمنظم الذي يلحقه الواقع بكل أمان البشر . ولكن هيجل لا ينبشأ بالسبب الذي ينظر من أجله إلى تفسيره على أنه أكثر « معقولة » من سائر التفسيرات ، وإن يكن من العسير أن نرى ، في ضوء تفكيره الخاص ، كيف يتسنى له إنكار « محبة » تلك التفسيرات الأخرى ، طالما أن هذه التفسيرات قد تكون مهمة ، من وجهة نظرها الخاصة ، عن مرحلة « أعلى » ، في تطور الروح البشرية . بل إن هيجل لو كان أكثر سخرية بما هو ، لوجد في المذهب المتشائم الذي قال به تقيض هيجل ، أعني شوبنهاور ، مزيداً من الكمال الروحي بالقياس إلى مذهب هيجل ذاته .

وفي فلسفة هيجل فكرتان هامتان أخريان تستحقان التنويه . إحداها هي فهمه للحرية . فكثيراً ما انتقد هيجل لتغييره مفهوم الحرية تغييراً أساسياً . إذا أنه عندما يحتم وضفه لها ، لا يكون قد تبنى من معناها المعتاد إلا العز والسير . ولكن مرد ذلك إلى أنه قد نظر إلى هذا التصور ، كما نظر إلى غيره ، نظرة دياكتيكية ، وهي نظرة تتجه فيها أية فكرة ، إذا ما فهمت فهماً كافياً ، إلى ضدّها . وينظر هيجل إلى المسألة على النحو الآتي : فالمرء ينظر في البداية إلى الحرية على أنها فعل لما يملو له . ويعتقد هيجل أن هذا الفهم للحرية هو أكثر التجريدات هزلاً ، وهو خال من أى معنى أخلاقى . وإنما

(١) المانوية عقيدة أسسها «ماني» في القرن الثالث الميلادي ، وانتشرت في فارس بوجه خاص ، وهي متأثرة بالزرادشتية وإن كانت تصبغ الصراع بين الخير والشر بصبغة روحية وترمز إليه بالتعارض بين النور والظلمة (المترجم)

الحرية عنده قدرة المرء على تحقيق ذاته . وليست الذات أفا محضا ، وإنما هي من الوجهة العينية ، شخصية ذات ميول وقدرات محددة . ويتوقف كنه هذه الميول والقدرات تماما على ما يتلقاه الفرد من المجتمع الذى يعيش فيه من تدريب وتعليم . وإذن فأول خطوة نحو معرفة المرء لذاته وتثقيفه لذاته هي اعتراف المرء باتمائه إلى مجتمع متطور تاريخيا . وعلى هذا النحو وحده يمتدى المرء إلى ذاته بوصفه كائنا بشريا متكاملا . فالشخص الحر هو ذلك الذى يعرف كيف يفرض بنفسه على نفسه تلك الواجبات والمسئوليات التى تحملها إياه الدولة ، وهي فى نظر هيجل أعلى النظم الاجتماعية .

وفى فلسفة هيجل شواهد تدل على أن عقليته كانت يبرورقراطية الى حد بعيد . غير أن خصومه من النقاد قد بالغوا دون شك فى صيغ مذهب فى الحرية بالصيغة المضادة للفردية والتحررية ، وكذلك فى إضفاء طابع مطلق على مذهب الدولة لديه . صحيح أن هيجل قد نظر إلى الدولة على أنها تجسد للحرية العاقبة ، كما تحقق ذاتها وتعرف ذاتها فى صورة موضوعية . فالدولة كما يقول هي فكرة الروح فى التجلى الخارجى للإرادة البشرية وحريتها . غير أن هذه الصور « الموضوعية » للحرية ليست هي صورها الوحيدة . ولا يمكن بلوغ أعلى صور الحضارة البشرية إلا فى الفن والدين والفلسفة ، التى وصفها هيجل بأنها المظاهر البشرية للروح المطلقة . فتلك مجالات للحياة الروحية تضع قوانينها لذاتها . وليس لآى نظام سياسى محض أى سلطان على تطورها الباطن .

وهكذا يتبدى فى فلسفة الحرية عند هيجل ذلك الجمع الغريب بين الخاضع الظاهرى للدولة ، بل العبودية الظاهرية أزاءها ، وبين الحرية الروحية الباطنة التى تصادفها فى كثير من الأحيان لدى رجال الفكر الألمان . وفى وسعنا أن نلاحظ ملامح مماثلة لدى ممثلين آخرين للعصر الذهبى للفكر الألمانى ، مثل لينتنى ، وجوته ، بل وكانت ذاته . ومع ذلك فن الإصاف لهيجل أن نقول إنه ينظر إلى إطاعة الواجبات التى يفرضها المجتمع على

أنها مجرد مظهر واحد للتثقيف الذاتي أو التربية الذاتية self-culture ولكنه يشبه معظم المتملقين بالتقاليد في أنه لا يتذكر دائماً أن « العقل الموضوعي » الذي يتجسد في النظم الاجتماعية قد لا يكون في بعض الأحيان سوى مجموعة من السنن والقواعد المتراكمة التي تفرض ذاتها بجمود ، ولا تعود تستخدم الوظائف « الروحية » الحكمة من وراثتها . والواقع أن تمجيده المفرط الدولة البروسية لا يلبق بفيلسوف ينظر إلى فلسفته كلها ، بمعنى معين ، على أنها تفكير في مشكلة الحرية البشرية .

بقيت لنا كلمة من فلسفة الدين عند هيجل . فقد ولد هيجل لوثرانيا ، وكان في نيته ، كما قال ذات مرة ، أن يموت كذلك . غير أن مسيحيته لا شأن لها بالزعة إلى التمسك بأصول الدين . ذلك لأن هيجل ، شأنه شأن كثير من المسيحيين « المتحررين » الذين كان تأثيره عليهم هائلا ، لم ينظر إلى الإنجيل على أنه سجل لحقائق تاريخية ، وإنما على أنه كتاب من الرموز لا يمكن فهم معناه الباطن على النحو الصحيح إلا بمد قدر كبير من تفسير الفيلسوف . وليست مسألة وجود الله ، كما تفهم عادة ، بالمشكلة في نظره . وهذا لا يعني أن على ذهن العقل أن يتخلى عن الدين عامة أو عن المسيحية خاصة . بل إن الدين عند هيجل « يستبق الفلسفة » « وما الفلسفة إلا دين واع » . وعلى ذلك فهو ينظر إلى فكرة التجسد المسيحية على أنها تعبير أسطوري متقدم عن فلسفته هو ، وهي الفلسفة التي ترى في التاريخ تجسدا تدريجيا للروح المطلقة . وهكذا فإن ما يعرفه الإنجيل في صورة مجازية على أنه « وحى » هو بعينه ما يحاول هيجل تبريره في صورة أكثر نقدية أو معقولة . والعنصر المشترك بين الاثنين هو الحاجة الدينية إلى تبرير التاريخ البشري في مجموعه ، والنظر إليه على أنه يزيد عن كونه « أسطورة » لا معنى لها يرونها يخبول .

على أن هناك فلاسفة مسيحيين آخرين في القرن التاسع عشر لم يتمكنوا

كما سنرى فيما بعد ، من السير في الطريق الذى مهده هيجل . فقد نظر بعضهم إلى تفسيره العقلى لفكرة المسيح في الكتب المقدسة على أنه مجرد خطوة أخرى نحو صبغها بصبغة دنيوية ، ومن ثم نحو القضاء على الحضارة المسيحية بعد ذلك . ففى رأيهم أن طريقة تفسير الإنجيل تتجاوز تماما تلك الادعاءات الوجودية الجدية التى ينطوى عليها ذلك الكتاب . ولقد اتهمه خصمه الأكبر ، كير كجورد ، صراحة بأنه كان فى قرارة نفسه ملحدًا يخفى تجديفه وراء قناع من الرموز . (فسيحية) هيجل كانت فى نظر كير كجورد نموذجًا لمسيحية الدنيوى البورجوازى ، الذى يسعى إلى التمتع بصيغة مسيحية غامضة ، ينهار فرض فى الوقت ذاته التقيد بأى من التزامات العقيدة المسيحية .

ويمكن القول ، دفاعًا عن هيجل ، إن نظرة المسيحية الأولى إلى العالم لم تعد ، فى رأيه اختيارًا حيا للأذهان المفكرة التى ظهرت بعد عصرى العقل والتنوير . والسبيل الوحيد إلى بقاء هذه الأذهان مسيحية هو الأخذ بتلك المبادئ ، التى تنطوى عليها فلسفته الدينية . فاستحالة العودة إلى المنظور الدينى للمسيحية الأولى لا تنقل ، من وجهة نظر هيجل ، من استحالة أحياء التنظيم السياسى اليونانية القديمة . وهلى الرغم من كل ما قاله هيجل عن المطلق ، فقد كان عمق وعيه التاريخى - وبالنسبة للنفسى - من أكبر العوامل المنفردة التى أدت فى القرن التاسع عشر إلى تدهور النزعة المطلقة الدينية والفلسفية . ولقد بلغ من سخرية الأقدار من نوايا هيجل ، أن القضاء على المطلق قد تم ، إلى حد بعيد ، على يديه هو ذاته .

والنص الآتى مقتطف من مقدمة كتاب هيجل « محاضرات فى فلسفة

التاريخ » . *

(*) « فلسفة التاريخ » ، ترجمة J. Sibree ، نيويورك ، مطبعة « وبلى وك » ١٩٤٤ - ص ٨ - ٢٦ ، لندن ، آلن وشركاه . وقد نشر تلاميذ هيجل هذا الكتاب بعد وفاته من مذكرات دونت فى محاضراته ، وعنوانه الأصلى هو Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte . وقد نشر لأول مرة عام ١٨٣٢ .

« والنوع الثالث من التاريخ هو التاريخ الفلسفى . ولم يكن النوعان السابقان بحاجة إلى إيضاح ، بل كان تصورهما مفهوما بذاته . والامر ليس كذلك فى هذا النوع الأخير الذى يبدو أنه يحتاج قطعاً إلى شرح أو تبرير . وأعم تعريف يمكن الإتيان به هو أن فلسفة التاريخ لا تعنى إلا تأمله من خلال الفكر . والفكر فى الواقع أساس للبشر ، وهو الذى يميزنا عن البهائم . والفكر عنصر مشترك يظهر فى الإحساس والتعريف والتمتع ، وفى غرائزنا بقدر ما تكون بشرية بحق . ولكن تأكيد أهمية الفكر فى هذا الصدد مع التاريخ قد لا يبدو أمراً مرضياً . إذ يبدو كأن من انغمس على الفكر ، فى التاريخ ، أن يخضع لما هو معطى ، أى لما هو موجود ، بحيث يبدو هذا الأخير كأنه هو أساس هذا العلم وموجهه ، فى حين أن الفلسفة تنتمى إلى مجال الأفكار التى يجعلها النظر الفكرى (Spekulation) من ذاته ، دون إشارة إلى الواقع الفعلى . فإذا ما طرق النظر الفكرى مجال التاريخ متأثراً بهذا الرأى ، فقد يتوقع منه أن ينظر إلى التاريخ على أنه مادة سلبية لحجب ، وأن يرغبه على الاتفاق مع فكرة تصوره ، بدلاً من أن يتركه فى حقيقته الأصلية ، وأن يشيده ، كما تقول العبارة المعروفة ، « بطريقة أولية » . ولكن لما كانت مهمة التاريخ لا تزيد على أن يضم إلى سجلاته ما هو الآن ، وما كان من قبل ، حوادث وأفعالا ؛ ولما كان يبدو أصدق بقدر ما يتمسك بالوقائع الموجودة بدقة ، فيبدو لذلك أن الفلسفة عملية مضادة تماماً لعمل المؤرخ . وسوف نعمل فيما بعد على إيضاح ودحض هذا التناقض ، ومعه التهمة التى توجه نتيجة لذلك إلى النظر الفكرى . ومع ذلك فليس فى نيتنا تصحيح التشوهات الخاصة بالهاتئة العدد ، التى ظهرت من قبل ويتكرر ظهورها على الدوام ، بشأن أهداف البحث التاريخى وعلاقته بالفلسفة ، وفوائد هذا البحث وطرقه .

إن الفكرة الوحيدة التى ندخلها الفلسفة على تأمل التاريخ ، لا تصدو

أن تكون فكرة « العقل » ، أى الفكرة القائلة إن العقل يسود العالم ، وأن تاريخ العالم بالنال يكشف لنا عن عملية عاقلة . هذا الاعتقاد والحدس هو فرض فى مجال التاريخ من حيث هو تاريخ غيب . أما فى مجال الفلسفة فهو ليس فرضاً . بل إن المعرفة النظرية (spekulative) نلت فى هذا المجال أن العقل — وهو فى هذا المجال تعبير كافٍ ، دون بحث للعلاقة التى تربط الـكون بالكائن الإلهى — هو جوهر ، فضلاً عن كونه قوة لامتناهية ؛ وأن مادته اللامتناهية — الكامنة من وراء كل حياة مادية وروحية تولدها ، هى أيضاً ، الصورة اللامتناهية — هى التى تبعث الحركة فى تلك المادة . وفضلاً عن ذلك فالعقل هو الجوهر ، الذى تكتسب كل حقيقة وجودها وبقائها من الوجود منه وفيه . وهو القوة اللامتناهية للكون ؛ إذ أن العقل ليس من المعجز بحيث يعجز عن إنتاج أى شئ ما عدا مجرد مثل أعلى ، ومجرد مقصد ، مكانه يقع خارج الواقع ، حيث لا يعلم أحد ؛ أعنى شيئاً مفارقاً مجرداً ، فى ردوس بعض الكائنات البشرية . كما أن العقل هو المركب الإلهانى للأشياء ، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة ، وهو مادة ذاته ، التى تعدها ذاته إلى فاعليتها لتشكيلها ، إذ أنه لا يحتاج ، كما يحتاج الفعل المنتهى ، إلى شرط مادة خارجية مؤلفة من وسيلة معينة ، يكتسب منها دعائمه وموضوعات فاعليته ، وإنما هو يأتى بغذائه الخاص معه ، وهو موضوع عملياته . وإلى جانب كونه هو الشرط الوحيد لوجوده الخاص ، وهدفه النهائى المطلق ، فإنه أيضاً القوة الفعالة العاملة على تحقيق هذا الهدف ، وبعبته ، لا من باطن ظواهر الكون الطبعى غيب ، بل من باطن ظواهر الـكون الروحى أيضاً — أى فى تاريخ العالم . أما أن هذه « الفكرة » ، أو « العقل » ، هى الماهية الحقة ، الأزلية الفعالة على نحو مطلق ، وأما أنها تتكشف فى العالم ، وأنه لا شئ فى هذا العالم يتكشف سوى هذه الفكرة أو العقل وشرفه

ومجده - فتلك هي القضية التي ثبتت ، كما قلنا ، في الفلسفة ، والتي نعدّها هنا مبرها عليها .

* * *

وسأكتفي هنا بذكر صورتين ووجهي نظر تتعلقان بالاعتقاد المنتشر عامة بأن العقل قد ساد لعالم وما زال يسوده ، وبالتالي ساد تاريخ العالم ؛ ذلك لأنهما يقبحان لنا في آن واحد فرصة للقيام باختبار أدق للمسألة الرئيسية التي تتمثل فيها أعظم صعوبة ، ولإيضاح ما سيكون علينا التوسع فيه فيما بعد .

إحدى هاتين النقطتين هي تلك الرواية التاريخية التي نتبنا بأن أنكساجوراس اليوناني كان أول من نادى بالمذهب القائل إن ، nous ، أي الذهن عامة ، أو العقل ، هو الذي يحكم العالم . وليس المقصود هنا هو الذكاء بوصفه عقلاً شاعراً بذاته - ولا الروح بما هي كذلك - فهذان معنيان ينفى تمييز كل منهما عن الآخر . فحركة النظام الفهمي تحدث وفقاً لقوانين ثابتة . وهذه القوانين هي العقل من حيث هو كامن في الظاهرة المشار إليها . ولكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقاً لهذه القوانين ، لديها وعي تلك القوانين .

* * *

أما الصورة الأخرى التي ظهرت فيها هذه الفكرة القائلة إن العقل يوجه العالم - في صدد تطبيق آخر لها ، معروف لنا جيداً - فهي صورة الحقيقة الدينية ، القائلة إن العالم ليس متروكاً للاتفاق وللعلل العَرَضية الخارجية ، وإنما تتحكم فيه عناية إلهية .

ولقد قلت من قبل إنني لن أستعين بإيمان القاريء فيما يتعلق بهذا المبدأ الذي قلت به . ومع ذلك فإن لي أن أهاب بإيمان القاريء به ، في هذه المرحلة

الصورة الدينية ، إذا كانت طبيعة العلم الفلسفى تسمح له ، كقاعدة عامة ، أن ينسب إلى المسلمات Voraussetzungen سلطة . وبعبارة أخرى ، فهذه الإهابة محرمة لأن العلم الذى يتعين عليها بحثه يعلن هو ذاته أنه يأتى بالبرهان ، لا على الحقيقة المجردة للمذهب ، وإنما على صوابه إذا ما قورن بالوقائع ، وإذن فالحقيقة القائلة إن عناية (هى العناية الإلهية) تتحكم مقدما فى أحداث العالم ، تتفق مع القضية موضوع البحث ؛ إذ أن العناية الإلهية هى الحكمة ذات القدرة اللامتناهية ، التى تحقق هدفها ، وهو رسم خطة عقلية مطلقة للعالم . فالمقل هو الفكر الذى يحدد ذاته فى حرية كاملة . ولكن سيظهر فارق — بل تناقض — بين هذا الاعتقاد وبين مبدئنا ... إذ أن الاعتقاد فى عناية شاملة هو بدوره اعتقاد غير محدد unbestimmt لا يتابع فى تطبيقات محددة ، أو يتبدى فى تأثيره على المجموع الكلى — أى المجرى الكامل للتاريخ البشرى . غير أن تفسير التاريخ هو وصف لانفعالات البشر ، وللعبرية والقوى الإيجابية التى تلعب دورها على المسرح الهائل ؛ وتؤلف العملية التى تتحكم فيها العناية . والتى تبدى فى هذه الانفعالات والعبرية والقوى ، ما يسمى عامة باسم «خطة» العناية (Plan) . ومع ذلك فإن هذه الخطة ذاتها هى التى يفترض أنها تختفى عن أنظارنا والتى يبعد من الغرور حتى أن فرغ فى معرفتها .



غير أننا فى تاريخ العالم نتعامل مع أفراد هم شعوب أو مجموعات كلية ، هى دول . ولذلك فليس لنا أن نقنع بما يمكننا أن نسميه هذه النظرة المحدودة إلى العناية ، التى يقتصر عليها الاعتقاد المشار إليه . كذلك لا يمكن الاكتفاء .

بالاعتقاد البحت ، المجرد ، غير المحدد ، في عناية ، بالمعنى العام ، دون ربط بين ذلك الاعتقاد وبين تفصيلات الفعل الذى تقوم به هذه العناية . بل إن حماسنا ينبغي أن تنجبه إلى التعرف على الطرق التى تسلكها العناية ، والوسائل التى تستخطمها ، والظواهر التاريخية التى تبدى فيها ، وعلينا أن نوضح ارتباط هذا كله بالمبدأ العام الذى أشرنا إليه . ولكنى ، إذ أشرت إلى الاعتراف بخطّة العناية الإلهية عامة ، قد عرضت ضمناً لمسألة هامة من مسائل اليوم ، أى مسألة إمكان معرفة الله ، أو على الأصح - طالما أن رأى العام لم يعد يسمح بحملها موضوع سؤال - المذهب القائل إن من المستحيل معرفة الله . فعلى العكس تماماً عما يقول الكتاب المقدس إنه الواجب الاسمى - أى أننا ينبغي أن نعرف الله ، لا أن نجبه لغيب - فإن الفكرة السائدة الآن تنطوى على إنكار ما يقال فى ذلك الكتاب من أن الروح ، هى التى توصل إلى « الحقيقة » ، وهى التى تعرف كل الأشياء ، وتغلغل حتى فى أعماق الألوهية . وبينما يودى هذا إلى وضع الوجود الإلهى فوق معرفتنا ، وخارج حدود الأمور البشرية ، فإن المرء يتمتع فى هذه الحالة بحرية التنقل كما يشاء ، فى الاتجاه الذى تشاؤه تخيلانه . وهكذا يتحرر المرء من الالتزام بربط معرفته بما هو إلهى وحقيق . ومن جهة أخرى ، فإن الغرور والأنانية اللذين يميزان هذه المعرفة بمقدان فى هذا الموقف الباطل مبرراً قوياً ، كما أن التواضع التى الذى يحمل معرفة الله بعيدة عنها ، يستطيع حقاً أن يقدر مدى الكسب الذى سيعود من ذلك على مطاعه الباطلة الغريبة . والواقع أننى لم أشأ أن أترك الكلام عن الارتباط بين رأينا القائل بأن العقل كان وما يزال يحكم العالم ، وبين مسألة إمكان معرفة الله ، وذلك ، قبل كل شيء ، حتى لا أفوت فرصة ذكر ذلك الادعاء الموجه إلى الفلسفة بأنها مقصرة أو مضطرة إلى التقصير عن إدراك الحقائق الدينية ، أو لا تملك فرصة إدراك هذه الحقائق ، وهو ادعاء ينطوى على إيمان بالشك فى حسن نية الفلسفة إزاء هذه الحقائق . على أن حقيقة الأمر غير

ذلك تماما ، بل إن الفلسفة قد اضطرت في الآونة الأخيرة إلى الدفاع عن ميدان الدين ضد هجمات عدة مذاهب لاهوتية في العقيدة المسيحية تكشف الله - أى جمل الإنسان يفهم ما هو الله ، بحيث لم يعد وجوده محتجبا أو خفيا . وهذه القدرة المتاحة لنا لمعرفة ، تحمل مثل هذه المعرفة واجبة . فانه لا يريد خلقه أن يكونوا من ذوى النفوس الواهنة أو الرءوس الفارغة ، بل يريد أناسا تكون نفوسهم فقيرة بذاتها ، ولكنها غنية بمعرفته ، أناسا يعدون معرفة الله ذخيرتهم الوحيدة . هذا التطور للروح المفكرة ، الذى نشأ من تكشف وجود الإلهى بوصفه أساسه الأسمى ، لابد أن يمتد آخر الأمر إلى الفهم الفكري لما كان مائلا أول الأمر ، للروح الشاعرة المتخيلة ، ولا بد أن يأتى وقت يفهم فيه هذا الناتج الزاخر للعقل الإيماني ، الذى يتيجته لنا تاريخ العالم . ولقد كان الشائع في وقت من الأوقات ابداء الإعجاب بحكمة الله كما تبدى في الحيوانات والنباتات والحوادث المنفردة . ولكن ، إذا سلطنا بأن النية تتمثل في مثل موضوعات الوجود وصوره هذه ، فلماذا لا نسلم بوجودها أيضا في التاريخ العالمى ؟ إن هذا الأخير يعد أضخم من أن يخضع للنياة . غير أن الحكمة الإلهية ، أى العقل ، هى بينها فيما هو كبير وما هو صغير ، وعلينا ألا نتصور الله على أنه أضعف من أن يمارس حكمته على النطاق الضخم . والنية التى تستهدفها معرفتنا هى تحقيق الاعتقاد بأن ما قصدته الحكمة الأزلية ، قد تحقق فعلا في مجال الروح الإيجابية الفعالة في العالم ، مثلما تحقق في مجال الطبيعة الخالصة فبحثنا في هذا الموضوع هو ، من هذه الناحية ، « ثيوديسية » ، أى تبرير للمساك الإلهية ، مماثل لذلك الذى حاول ليبنتس القيام به ، بطريقة ميتافيزيقية ، في منهجه ، أى بمقولات مجردة غير محددة ، لكنى يستطيع عن طريقه فهم الشر الموجود في العالم ، والتوفيق بين الروح المفكرة وبين وجود الشر . والواقع أن مثل هذه النظرة التوفيقية هى ألزم ما نكون في مجال التاريخ العالمى ، ولا يمكن الوصول إليها الا بالاعتراف بالوجود الإيجابي الذى يخضع له ، ويتلاشى فيه ، هذا

العنصر السلبي . فلا بد من جهة أن يدرك أن هذا القصد النهائي من العالم ، ولا بد من جهة أخرى أن يدرك أن هذا القصد قد تحقق فيه بالفعل ، وأن الشر لم يتمكن من أن يضمن لنفسه على الدوام مركزا يسمح له بمزاحمته
إن السؤال عن مصير العقل في ذاته يعادل — بقدر ما يكون ذلك العقل مرتبطا بالعالم — السؤال عن الغاية القصوى للعالم . وهذا التعبير الأخير ينطوي على القول بأن هذا الفرض مقصود منه أن يتحقق . وهنا تعرض لنا مسألتان للبحث : أولا عما هي دلالة هذه الغاية القصوى ، أى تعريفها بما هي كذلك ؛ وثانيا ما هي تحقيقها .

فأولا ينبغي أن يلاحظ أن موضوع بحثنا — أى التاريخ العالمى — ينتمى إلى مجال الروح . ويشمل لفظ « العالم » الطبيعة المادية والفنية . فللطبيعة المادية هي الأخرى دور تقوم به في تاريخ العالم ، ولا بد من توجيه الاهتمام منذ البداية إلى العلاقات الطبيعية الأساسية التى ينطوى عليها مثل هذا الدور . غير أن الروح ، ويجرى تطورها ، هي الأساسية . ومهمتنا لا تقتضى منا تأمل الطبيعة بوصفها نسفا عاقلا في ذاته وإن تكن تثبت في مجالها الخاص أنها بالفعل كذلك — من حيث علاقتها بالروح حسب . والروح تكشف على حقيقتها الأكثر عينية في ذلك المسرح الذى نلاحظها منه ، أى في التاريخ العالمى . ورغم ذلك (أو بالأحرى ، من أجل فهم المبادئ العامة التى تتضمنها فاعليتها البينية هذه) ينبغي علينا أن نفترض مقدما بعض الخصائص المجردة عن طبيعة الروح . على أن من المحال أن يتخذ هذا الشرح هنا أية صورة سوى صورة التأكيد المحض . فليس هنا مجال للكشف نظريا عن فكرة الروح ؛ إذ أن الموضوع الذى يحتل مكانا في مقدمة ، ينبغي ، كما لاحظنا من قبل ، أن ينظر إليه على أنه تاريخي فحسب ، أى أن يؤخذ على أنه شيء شرع وأثبت في موضع آخر ، أو سيثبت إنانا لاحقا في علم التاريخ ذاته .

إذن ينبغي أن نذكرها هنا :

١ - الخصائص المجردة لطبيعة الروح .

٢ - والوسائل التي تستخدمها الروح لتحقيق فكرتها .

٣ - وأخيرا ، ينبغي أن ننظر في الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح - أى الدولة .

١ - يمكن إدراك طبيعة الروح بتأمل ضدها التام ، وهو المادة . وكما أن ماهية المادة هي الثقل (الجاذبية) ، فليتنا أن نقول إن جوهر الروح وماهيتها هي الحرية . وإن كل شخص ليوافق دون عناء على الرأي القائل بأن الحرية صفة من صفات الروح ؛ غير أن الفلسفة تذكر أن جميع خصائص الروح لا توجد إلا من خلال الحرية ؛ وأن هذه الخصائص لا نعدو أن تكون وسيلة لبلوغ الحرية ، وأنها كلها تسعى إلى بلوغ الحرية ، والحرية وحدها . فالنظر الفلسفي يقضى إلى القول إن الحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح . والمادة تنصف بالثقل نظرا إلى اتجاهها نحو نقطة مركزية . وهي مركبة بالضرورة ، تتألف من أجزاء يستمد كل منها الآخر . وهي تسعى إلى وحدتها وبالتالي تبدى قاضية على ذاتها ، وساعية إلى ضدها [أى النقطة غير المنقسمة] . ولو أنكها أن تصل إلى ضدها هذا ، لما عادت مادة ، ولقضت على ذاتها . فهي تسعى إلى تحقيق حالتها الفكرية أو المثالية ، ففي الوحدة يكون وجودها فكريا أو مثاليا .

أما الروح فيمكن تعريفها بأنها ما يوجد مركزه في ذاته . فليست لها وحدة خارجها ، بل إنها تملك بالفعل وحدتها ؛ وهي توجد في ذاتها ومع ذاتها . وعلى حين أن ماهية المادة توجد خارجها ، فإن الروح وجود مع ذاته . وهذه هي الحرية بينها . إذ أنني عندما أكون غير مستقل ، يكون

وجودى مرتبطا بشئ آخر مختلف عني ، ولا أستطيع أن أوجد مستقلا عن شئ خارجي . وعلى العكس من ذلك ، فإني أكون حرا عندما يتوقف وجودى على ذاتي . وما وجود الزوج المنطوى على ذاته هذا سوى الشعور بالذات - أى شعور المرء بوجوده . وعلينا أن نميز بين أمرين في الشعور :

أولهما ، كوني أعرف ؛ وثانيهما ، ما أعرفه . أما في الشعور بالذات ، فالأمران يندجان في شئ واحد : إذ تعرف الروح ذاتها ، ويكون في ذلك حكم لها على طبيعتها الخاصة ، كما أن فيه فاعلية تتيح لها تحقيق ذاتها ، وجعلها بالفعل ما تكونه بالقوة . ويمكن القول ، على أساس هذا التعريف المجرد ، إن التاريخ العالمي عرض للروح وهي تستخلص معرفة ذلك الذي تكونه في ذاتها . وكما تنطوى البذرة في ذاتها على طبيعة الشجرة بأسرها ، وعلى طعم ثمارها وشكلها ، فكذلك تنطوى أول آثار الروح بالقوة على ذلك التاريخ بأسره . فالشعوب لم يصلوا إلى المعرفة القائمة إن الروح - أى الإنسان بما هو كذلك - حرة ، ولعدم توافر هذه المعرفة لديهم ، فإنهم لم يكونوا أحراراً ، وكل ما عرفوه هو أن فردا معينا حر . غير أن حرية هذا الفرد تغدو ، لهذا السبب ذاته ، مجرد نزوة ، وهمجية ، واندفاع وحش للانفعال ، أو اعتدال وكبح للرغبات ، هو في ذاته عرض من أعراض الطبيعة ، وبالتالي فهو نزوة كسابقه . وإذن فهذا الفرد ليس إلا طائفة ، لا إنسانا حرا . ولم يظهر الشعور بالحرية لأول مرة إلا لدى اليونانيين ، ولذا كانوا أحراراً ، غير أنهم ، كالرومان ، لم يدركوا إلا أن البعض وحدهم هم الأحرار - لا الإنسان بما هو كذلك . بل إن أفلاطون وأرسطو ذاتهما لم يدركا ذلك . ولذا كان لدى اليونانيين رقيق ، وكانت حياتهم بأسرها ، وكذلك كان الاحتفاظ بمرتبتهم الراقية ، مرتبطتين بنظام الرق ، وهي حقيقة أدت فضلا عن ذلك ، إلى جعل تلك الحرية نموا عرضيا عابرا محدودا من جهة ، وجعلت منها من جهة أخرى ، عبودية صارمة لما هو بشري - أى إنساني ،

ولقد كانت الأمم الألمانية ، بتأثير المسيحية ، أول من وصلت الى الشعور بأن الإنسان ، بما هو إنسان ، حر ، وإلى أن حرية الروح هي التي تكون ماهيتها. وقد ظهر هذا الشعور ، أول ما ظهر ، في الدين ، وهو أشد مجالات الروح تغلفا ، غير أن إدخال هذا المبدأ في مختلف علاقات العالم الفعلي ينطوي على مشكلة أوسع نطاقا من مجرد تنفيذ هذا المبدأ ، فتلك مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية حضارية شاقة طويلة الأمد . والدليل على ذلك ، مثلا ، أن الرق لم يفته بعد قبول المسيحية مباشرة ، كما لم تسد الحرية بين الدول ، ولم تتخذ الحكومات ولا الدساتير تنظيما عقليا ، أو تعترف بالحرية أساسا لها . بل إن هذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية ، وتشكيل هذا المبدأ لتركيب المجتمع وتغلفه فيه ، هو ذاته ذلك المسار الطويل الأمد ، الذي يكرن التاريخ ذاته . ولقد سبق لي التنبيه إلى التمييز المتضمن هنا ، بين المبدأ في ذاته وبين تطبيقه ، أي الأخذ به وتنفيذه في الظواهر الفعلية للروح والحياة . وتلك نقطة لها أهميتها الكبرى في علمنا ، وينبغي أن نذكر على الدوام أنها أساسية . وكما أن هذا التمييز قد استرعى الانتباه في صدد المبدأ المسيحي القائل إن الشعور بالذات والحرية شيء واحد ، فإنه يتمثل أيضا بصورة أساسية في صدد مبدأ الحرية بوجه عام . وما تاريخ العالم إلا تقدم الشعور بالحرية — وهو التقدم الذي يتعين علينا هنا تبينه في ضرورته الحكامنة .

* * *

في رأينا أن مصير العالم الروحي ، بل الناية القصوى للعالم بأسره — إذ أن العالم الروحي هو العالم الأمم ، في حين يظل العالم المادي خاضعا له ، أو بلغة النظر الفلسفي ، لا تكون له حقيقة في مقابل الروحي —

إنما هو شعور الروح بحريتها، وبالتالي حقيقة هذه الحرية. غير أن العصور الحديثة قد أدركت بوضوح يفوق إدراك كل ماعداها من العصور، أن لفظ الحرية، هذا، إن لم يلحقه وصف آخر، يظل لفظاً غامضاً، غير محدد، ولا يعول عليه. وأنه، في حين أن مدلوله هو أقصى ما يُطمع في الوصول إليه، فإنه معرض لشتى أنواع سوء الفهم والخلط والخطأ، ومعرض لأن يكون موضوعاً لجميع أنواع التطرف الخيالي. ومع ذلك فلزام علينا، في الوقت الحالي، أن نقنع باللفظ ذاته دون مزيد من التعريف. ولقد نبهنا أيضاً إلى أهمية الفارق الهائل بين المبدأ مجرداً، وبين تحقيقه عينياً. وفي مجالنا هذا سوف تعرض الطبيعة الأساسية للحرية — التي تنطوي في ذاتها على ضرورة مطلقة — على أنها الوصول إلى شعور بالذات (إذ أنها بما تنصيرها ذاته معرفة بذاتها) وهي أنها تحقق بذلك وجودها. فهي ذاتها الهدف الذي نسمى إلى بلوغه والهدف الوحيد للروح. وتلك هي النتيجة التي ظلت عملية التاريخ العالمي تستهدفها على الدوام، والتي قدم من أجلها من القرايين ما ظل يوضع دون انقطاع عن مذهب الأرض الواسعة، طوال الأحقاب التاريخية الطويلة.

وهذا هو الهدف الوحيد الذي يرى ذاته متحققة ومنفذاً، وهو القطب الوحيد الساكن وسط التغير الدائم للحوادث والظروف، والمبدأ الوحيد الفعال الذي يسودها.

وهذه الغاية القصوى هي مقصد الله من العالم، غير أن الله موجود مطلق الكمال، ولا يمكن بالتالي أن يرغب في شيء سوى ذاته — وإرادته. فطبيعة إرادته، أي طبيعته ذاتها. هي ما نسميه هنا بفكرة الحرية — هذا إذا ترجعنا لمة الدين إلى لمة الفكر.

وإذن فالسؤال الذي يحق لنا أن نوجه بهد ذلك مباشرة هو : ما هي الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لتحقيق ذاته ؟ تلك هي النقطة الثانية التي يتعين علينا بحثها.

٢. - هذا السؤال عن الوسيلة التي تكشف بها الحرية عن ذاتها في العالم يؤدي بنا إلى ظاهرة التاريخ ذاته . ورغم أن الحرية ذاتها تصور منطوية على ذاته ، فإن الوسائل التي تستخدمها خارجية وظاهرية ، تتكشف وتتجلى لأعيننا مباشرة في التاريخ . وإن النظرة الأولى إلى التاريخ لتقنعنا بأن أفعال الناس مبعثها حاجاتهم وعواطفهم وطباعهم ومواهبهم ؛ وتبعث فينا الاعتقاد بأن هذه الحاجات والعواطف والاهتمامات هي المصادر الوحيدة للفعل - فهي الملل الفاعلة على مسرح الفاعلية هذا . وربما وجدت ضمن هذه أهداف عامة متحررة ، كالخيرية أو الوطنية النبيلة ؛ غير أن مثل هذه الفضائل والمواقف العامة ضئيلة القيمة بالقياس إلى العالم ونواتجه . وربما أمكننا أن ندرك الملل الأعلى للعقل متحققاً فيمن يستهدفون مثل هذه الأهداف ، وفي مجال تأثيرهم ؛ غير أن نسبتهم في الحق إلى مجموع البشر - ضئيلة ، وبهذا التقدير نفسه يكون تأثيرهم محدوداً . أما الواظف والغايات الشخصية ، وإرضاء الرغبات الانانية ، فهي أقوى الدوافع إلى الفعل . وتكمن قوتها في أنها لا تتقيد بواحد من القيود التي تفرضها عليها العدالة والأخلاقية ، وفي أن لهذه الدوافع الطبيعية تأثيراً أقرب إلى الإنسان من تأثير النظام الشاق المصطنع ، الذي يوجه الإنسان إلى الطاعة وضيء النفس والقانون والأخلاقية . وعندما نتأمل معرض مسرح الانفعالات هذا . ونتأجج عنفها ، واللاعقلية التي ترتبط ، لا بها حسب ، بل بالمقاصد الحسنة والنوايا الطيبة ذاتها (أو بالأحرى ترتبط بهذه الأخيرة بوجه خاص) ؛ وعندما نتأمل الشر والذلة والدمار الذي لحق أكثر مجالات الروح البشرية ازدهاراً - عندئذ لا يسع نفوسنا إلا أن نقعز أسفاً على لطخة الفساد الشامل هذه ؛ ولما كنا إحداث هذا الفساد لا يقتصر على الطبيعة وحدها ، بل تشترك فيه الإرادة البشرية أيضاً ، فإن النتيجة التي يفضي إليها تفكيرنا قد تكون شعوراً بالمرارة

الأخلاقية وثورة من الروح الخيرة (إن كان لا يزال لها بقية وجود) . ويمكن القول ، دون أية مبالغة بلاغية ، إن مجرد الجمع بين مظاهر البؤس التي قهرت أقل الأمم والمدن ، وأفضل أمثلة الفضيلة الشخصية ، يؤلف صورة خفيفة إلى أقصى حد ، ويشير انفعالات الحزن الذي لا يماذله حزن آخر في عمقه وبأسه ، ولا تعوضه أية نتيجة مؤسسية . وهكذا تتحمل عند تأملنا لهذه الصورة هدأاً عقلياً لا يقبل دفاعاً أو مهرباً سوى القول بأن ما حدث قد حدث على هذا النحو وانتهى الأمر ، وأنه قدر ، وأنه ما كان في الإمكان رده ، وينتهي بنسب الأمر إلى الارتداد من ذلك الإشتزاز الذي لا يطلق ، والذي تهددنا به هذه الأفكار ، إلى مجال حياتنا الفردية الحبيب إلى نفوسنا . إلى . الحاضر ، الذي تكونه غاياتنا ومصالحنا الشخصية . . . ولكن حتى لو نظرنا إلى التاريخ على أنه المذبح الذي ضحيت من أجله سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضيلة الأفراد - فلا بد أن يُثار ، رغماً عنا ، السؤال التالي : لأي مبدأ ، ولأي هدف نهائي ، قدمت هذه التضحيات المائلة ؟ من هذه النقطة ينتقل البحث عادة إلى ذلك الذي جعلنا منه بداية عامة للمعالجة للوضوع . فقد بدأنا من هذه النقطة ، وأشارنا إلى تلك الظواهر التي تكون صورة توحى بقدر كبير من الانفعالات الكثيفة والتأملات الفكرية - بوصفها عين الميدان الذي نعتقد أنه يكشف عن وسيلة تحقيق ما تؤكد أنه المصير الأساسي ، والهدف المطلق ، أو - بنفس المعنى - النتيجة الصحيحة لتاريخ العالم . ولقد تممنا خلال هذا اتخاذ التأملات الأخلاقية - منهجاً للارتقاء من مجال الحوادث التاريخية الخاصة إلى المبادئ العامة التي تنطوي عليها هذه الحوادث . وفضلاً عن ذلك فنل هذه التأملات العاطفية لا تهتم فعلاً بالارتفاع فوق مستوى تلك الانفعالات المحزنة ، وبجل أنغاز العناية الإلهية التي أثارها هذه التأملات ، فمن طابعها الأساسي أن تجد رضاه كثيراً في ذلك التسامى الخاوي المقيم الذي تنطوي عليه تلك النتيجة السلبية . وعلى ذلك فسوف نردّها إلى وجهة النظر التي اتخذناها ، ملاحظين أن

الخطوات المتعاقبة التحليل الذى تودى بنا إليه ، ستكشف أيضا عن الشروط اللازمة للإجابة عن الأسئلة التى توحى بها تلك اللوحة الكبيرة الزاخرة بالذيلة والألم ، والتى يكشف عنها التاريخ .

وأول ملاحظة يتعين علينا ابدؤها - وهى ملاحظة سبق ابدؤها أكثر من مرة ، ولكن لابد من تكرارها كلما بدا أن الحاجة تدعو إليها - هى أن ما نسميه بمبدأ الروح ، أو هدفها أو مصيرها أو طبيعتها وتصورها ، ليس إلا شيئا عاما مجردا . فالفاظ المبدأ ، والخطوة الأساسية والقانون ، تعبر عن ماهية كاملة غير متكشفة ، ليست فى ذاتها متحققة تماما ، مهما كانت صحيحة فى ذاتها ، فالأهداف والمبادئ ، الخ ليس لها من مكان إلا فى أفكارنا ، وفى مقاصدنا الذاتية ، لا فى مجال الواقع ذاته . وما يوجد من أجل ذاته فحسب ، إنما هو إمكانية أو قوة ، لم ترق بعد إلى مرتبة الوجود . وهناك عنصر ثان يفتنى إدخاله لنقلها إلى مجال الفعل - هو التحقيق والواقعية ؛ والقوة المحركة لهذا العنصر هى الإرادة - أى فاعلية الإنسان بأوسع المعانى . فهذه الفاعلية وحدها تتمتع وتنتقل إلى مجال الفعل تلك الفكرة وتلك الخصائص المجردة بوجه عام ، إذ لا حول لهذه الأخيرة فى ذاتها . فالقوة المحركة التى تدفعها إلى العمل ، وتكسيها وجودا محددا ، هى حاجة الإنسان وغريزته وميله وانفعاله . فتحول فكرة معينة لدى إلى فعل ووجود ، هو رغبتى الجادة : إذ أرغب فى تأكيد شخصيتى بالنسبة إليها ، وفى إرضاء ذاتى بتنفيذها . ولا بد لكى أبذل جهدى فى سبيل أى هدف ، من أن يكون ذلك هدفى بمعنى من المعانى . ولا بد فى تحقيق لهذا الهدف أو ذاك أن أجد فى الوقت ذاته رضاء لى ؛ رغم أن الهدف الذى أبذل نفسى فى سبيله ينطوى على نتائج معقدة ، ليس للكثير منها أهمية بالنسبة إلى . فالحق اللامتناهى للذات هو أنها تجد إرضاء لذاتها فى فاعليتها وجهدها . ولو

شاء الناس أن يكون لهم اهتمام بأى شئ . فلا بد (إن جاز هذا التعبير) أن يشركوا جزءا من كيانهم فى هذا الشئ ، وأن يمجّدوا شخصيتهم راضية عن بلوغه . وههنا خطأ ينبغي تجنبه . فعندما نصف شخصا بأنه (مفرض) (فى اشتراكه فى أمر ما) ، أى يسعى إلى تفعله الخاص وحده ، نقصد من ذلك معنى الضم ، وننسب الأمر إليه — عن حق — على أنه خطأ . ونحن إذ ندّم هذا الشخص ، نفتقده لسميه وراء أهدافه الشخصية دون أى اهتمام بمقصد أعم ، يستغله هو لتحقيق مصلحة الخاصة ، بل قد يضحي به لهذا الغرض . غير أن من يجتهد فى سبيل تحقيق هدف ، ليس مفرضا لحسب ، وإنما ينصب غرضه على هذا الهدف ذاته . وإن اللمّة لتعبر عن هذا التمييز تعبيراً دقيقاً . وإذن فلا شئ يحدث ، ولا شئ يتحقق ، ما لم يسع الأفراد الذين يعينهم الأمر إلى تحقيق رضائهم الخاص فى هذا الأمر . فهؤلاء الأفراد وحدات جزئية فى المجتمع ، أى أن لهم حاجاتهم وقرائنهم ، وبوجه عام مصالحهم الخاصة بهم وحدهم . ولا تقتصر هذه الحاجات على ما نسميه عادة بالضرورات — كمنهات الرغبة والإرادة الفردية — بل تشمل أيضاً تلك الحاجات المرتبطة بالآراء والمعتقدات الفردية ، أو إذا شئنا استخدام لفظ ينطوى على تصميم أقل ، انجاعات الرأى الفردية ؛ هذا إذا افترضنا أن دوافع التفكير والفهم والعقل قد استيقظت . وفى هذه الحالات يود الناس ، إذا لزم أن يذلوا جهودهم فى أى اتجاه ، أن يكون الموضوع ذاته مقبولا لديهم ، وأن يكونوا ، من حيث رأيهم فى خيرية هذا الموضوع وعدالته وقيمه ومنفعته ، قادرين على الاندماج فيه

وإذن فنحن نؤكد أن شيئاً لم ينجز دون اهتمام من جانب فاعليه ؛ فإذا أمكن تسمية الاهتمام باسم الانفعال Leidenschaft على أساس أن الشخصية بأكلها تتركز ذاتها للموضوع بكل ذرة فى إرادتها ، مركزة جميع رغباتها

وقواها فيه، ومتجاهلة كل اهتمام ومطلب فعلى أو ممكن آخر - ففى وسعنا
عندئذ أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شىء عظيم فى العالم دون انفعال .
وعلى ذلك فموضوع بحثنا يشتمل على عنصرين: أولهما « الفكرة » ، وثانيهما
بمجموعة الانفعالات البشرية المعقدة؛ أحدهما هو خطة النسيج الضخم لتاريخ العالم
والآخر سداه . والوسط الموحد بين الاثنين هو الحرية ، فى ظل شروط
الأخلاقية داخل دولة . ولقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة
الزوج، والهدف المطلق للتاريخ . أما الانفعال فينظر إليه على أنه شىء غير
سلم ، وعلى أنه قبيح بمعنى ما . وهكذا يُطلب من الإنسان ألا تكون لديه
انفعالات . وأنا أعترف بأن لفظ الانفعال ليس هو اللفظ الذى يلائم تماما
المعنى الذى أرمى إلى التعبير عنه . فأنا لا أعنى هاسوى الفاعلية البشرية من
حيث هى ناتجة عن اهتمامات شخصية - أى مقاصد خاصة أو إن شئت
فسمها مقاصد مبعثها حب الذات - موصوفة ، مع ذلك ، بصفة خاصة ،
هى أن كل طاقة الإرادة والشخصية تتركس لبلوغها ، وأن الاهتمامات
الأخرى (التى قد تكون فى ذاتها أهدافا جذابة) ، أو على الأصح كل
الأشياء . الأخرى ، يضغى بها من أجلها ، وهكذا يرتبط الموضوع مدار
البحث بإرادة الإنسان إلى حد يجعله هو وحده المتحكم تماما فى عزيمة
الشخص وغير منفصل عنها . ويندو هو ماهية إرادة الإنسان ذاتها . ذلك
لأن الشخص إنما هو وجود محدد ؛ فهو ليس الإنسان عامة (الذى هو لفظ
لا يقابله وجود فعلى) وإنما هو كائن بشرى بعينه

ومن هذا الإيضاح للعنصر الاسامى الثانى فى التجسد التاريخى لهدف ما ،
نستنتج . عندما نلقى نظرة عابرة على نظام الدولة ، أن الدولة تكون سليمة
الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك
للدولة ، وإذا تحقق الأول وأرضى عن طريق الثانى - أى قضية لما فى
ذاتها أهميتها العظمى . غير أنه لا بد فى الدولة من اتخاذ أنظمة متعددة ، ومن

تخترع أجهزة سياسية عديدة ، تصبحها ترتيبات سياسية ملائمة — بما يحتم صراعا طويلا للذين قبل كشف ما هو ملائم بحق — ويتضمن كذلك صراعا مع المصالح والانفعالات الشخصية ، وترويضاً شاقاً لهذه الأخيرة ، حتى يتحقق الانسجام المنشود . وتبلغ الدولة مرحلة الازدهار والفضيلة والقوة والرخاء في العمر الذي يتحقق فيه هذا الانسجام . غير أن التاريخ العالمي لا يبدأ بهدف واع من أى نوع ، كما هي الحال في المجالات البشرية الخاصة . وإن الغريزة الاجتماعية وحدها لتتضمن هدفاً واعياً هو أمان الحياة وسلامة المسال ، وعندما يتم تكوّن المجتمع ، يندو هذا الهدف أشمل . ويبدأ تاريخ العالم بهدفه العام — أى إدراك فكرة الروح — ولكن في صورة ضمنية لحسب ، أى بوصفها طبيعة ، وغريزة واعية خفية ، بل هي الأشد خفاءً ، وتأخذ عملية التاريخ بأسرها (كما لاحظنا من قبل) اتجاهها يستهدف جعل هذا الدافع اللاشعورى دافعاً واعياً . وهكذا تتبدى منذ البداية الأولى ، ولكن في صورة مجرد وجود طبعي ، الإرادة الطبيعية ، أى ما يسمى بالوجه الذاتى ، والميل المادى والغريزة والانفعال والمصلحة الشخصية ، وكذلك الرأى الخاص والفهم الذاتى . ويكون هذا المجموع للضخم للإرادات والاهتمامات والأفعال ، وسائل الروح الكلية وأدواتها للوصول إلى هدفها ، ونقله إلى الواقع ، وتحقيقه . وما هذا الهدف سوى امتدادها إلى ذاتها ، أو عودتها إلى ذاتها ، وتأملها ذاتها في تحقيقها المعنى . أما القول بأن مظاهر الحيوية هذه في الأفراد والأمم ، ونهى المظاهر التى سعوا فيها إلى الاهتمام إلى أهدافهم وتحقيقها ، هي في الوقت ذاته وسائل وأدوات هدف أعلى وأوسع لا يملكون عنه شيئاً ، ويدركونه لا شعورياً ، فذلك قول قد يكون موضوع تساؤل ؛ بل لقد كان بالفعل موضوع شك ، وأنكر وانتقده وأزدرى بشئ الصور ، بوصفه مجرد أضغاث أحلام وفلسفة . غير أنى قد أبديت رأى في هذه المسألة منذ البداية ، وأكدت فرضنا — الذى سيظهر مع ذلك فيما بعد في صورة استدلال مشروع —

واعتقادنا بأن العقل يحكم العالم ، وبالتالي فقد تحكم في تاريخه . وكل ما عدنا ذلك غاضع وتابع لهذا الوجود الكلى الاساسى ووسيلة لإظهاره . والقول بأن الحقيقة الوحيدة هى اتحاد الوجود الكلى المجرد عامة مع الفرد أو مع العنصر الذاتى ، هذا القول ينتمى إلى مجال النظر ، ويبحثه المنطق فى هذه الصورة العامة . أما فى عملية تاريخ العالم ذاته ، وهى عملية مازالت غير تامة ، فإن الهدف النهائى المجرد للتاريخ لا يصبح بعد هو الموضوع المتميز للرجة والاهتمام . وفى حين أن هذه المشاعر المحدودة مازالت غير واعية بالغرض الذى تحققه ، فإن المبدأ الكلى كامن فيها ، وبحق ذاته من خلالها . كذلك يتخذ السؤال صورة توحيد بين الحرية والضرورة ، إذ تعد العملية المجردة الكامنة للروح ضرورة ، أما الوجه الذى يتكشف للإرادة الواعية للناس ، ويفدر موضوعاً لاهتمامهم ، فإنه ينتمى إلى مجال الحرية .

الفصل الخامس

العالم إرادة وتمثلاً

أرنور شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)

يصعب على المرء ، وهو يشق طريقه بصعوبة خلال مؤلفات هيجل المعقدة ، أن يتجنب الشعور بأن هيجل يعد نفسه ، في تواضع محمود ، مجرد وسيط شاء المطلق ، ذاته ، بمحض إرادته ، أن يتحدث من خلاله . ومن هنا فإن المرء يتنفس الصعداء عندما ينتقل أخيراً إلى كتابات عدوه اللدود شوبنهاور ، الذى يشعر المرء على التو بأن فلسفته إن هي إلا فكرة شديدة التواضع لسكائن بشرى واحد عن عالم لم يصنعه قط ، ولا يُجبج به إلا قليلاً .

ولقد كانت شخصية شوبنهاور عكس الشخصية الوديمة الطيبة تماماً . ففي الوقت الذى كان فيه مدرساً شاباً في جامعة برلين ، يتميز بقدر كبير من الصلف والاعتزاز بالنفس ، اختار أن يحاضر في نفس الساعة التى كان هيجل العظيم يحاضر فيها - وهو اختيار له مغزاه - وغنى عن البيان أن قاعة محاضراته كانت خاوية . ولقد نبذته أمه ، فكان من الطبيعي أن يغدو كارها للنساء . ولقد كان شوبنهاور مبالاً إلى المتع الحسية ولكن بحرص شديد ، فكان يتعاطى لذاته بمحركات صغيرة على النوم ، غير أن الوسيلة الوحيدة التى اتخذها سبيلاً إلى الشهرة من حيث هو إنسان هي أن يصبح واحداً من أكبر « الكارهين » في العالم . ولهذا كان من المعلوم ألا يُمد ، بوجه عام ، واحداً من أبطال الثقافة في القرن التاسع عشر . غير أن ثمة شيئاً عجياً إلى

النفس لدى هذا الأهزب العجوز الشاذ الطبع ، المنطوى على ذاته . نفى تشاؤمه صدق وإخلاص . كما أن هذا التشاؤم لا يقتصر عليه وحده ؛ فشوبنهاور ، كالشاعر الإيطالي ليوباردى^(١) ، يمثل ذلك العنصر من العالم والشعور بالمرّة الذين ينطوى عليهما معظم إنتاج الحركة الرومانتيكية ، والذين لا يصعب الاهتداء إليهما حتى لدى أصحاب المذاهب التي تعد رسميا متفائلة مثل هيجل . غير أن شوبنهاور رفض في إصرار أن يستخدم الدعائم الإيديولوجية التي استخدمها معظم معاصريه . فهو مثلاً متحرر تماماً من الحوس القوي الذي انتاب فشته وهيجل . كما أن كتاباته ليس فيها أثر لاسلوبها الخطائي الممل في إعلاء الذات . وهو لا يتخذ مواقف رسمية ، ولا يسمح لنفسه أبداً أن يُستخدم ناطقاً بلسان روح العصر . ففلسفته تبدو آخر الأمر نوعاً من « الشيوعية »^(٢) المكموسة يسعى فيها إلى تبرير اعتقاده بأن العالم شرير في أساسه ، وأن المهرب الوحيد للناس العاديين إنما يكون في عالم التأمل المنزّعة عن الغرض ، غير أن مما يُعْطِرب الذهن أن يقرأ للمعاصر شاب لهيجل يحسر على أن يسمى الألم شقاءً ، ولا يجد نفسه مضطراً إلى النظر إلى التاريخ البشري على أنه مسار محتوم نحو التقدم . وإن ثقافة شوبنهاور وإحساسه بالحناسق ، ونزعه الدنيوية الغريزية وذكاؤه ، ورشاقته أسنوبه الأدبي — كل هذا يذكر المرء بقوة بمصر التنوير .

ولقد لمح شوبنهاور على التو ، بذهنه الثاقب كعادته ، الدلالة الإيديولوجية الأساسية لفلسفته وهيجل وفشته . وهما ذى الكلمات التي يستخدمها

(١) جاكومو ليوباردى (١٧٦٨ — ١٨٣٧) شاعر إيطالي . تميزت حياته منذ طفولته بالشقاء وخيبة الأمل والمرض ، وكذلك بخلافه الدائم مع والديه . وانعكس ذلك في شعره ، الذي كان رغم نزعه الوطنية التحررية القوية لاذع السخرية . (الترجمة)

(٢) انظر شرح هذا النقط في أحد هوامش التعليق على فلسفة هيجل (الفصل الرابع) . (الترجمة)

في التمييز عن الأهمية السياسية والاجتماعية لمذهب هيغل :

« لقد نعين على الفلسفة ، التي استعادت سمعتها بفضل كانت ... أن تغدو سراجاً أداة تلعب بها المصالح ، مصالح الدولة من أعلى ، والمصالح الشخصية من أسفل ... وعلى العكس من جميع تلك المظاهر والتأكيدات الجادة ، لم تكن القوى الدافعة لتلك الحركة أفكاراً ؛ بل كانت بالفعل أغراضاً حقيقية إلى أبعد حد ، أى مصالح شخصية ، ورسمية ، وكنسية ، وسياسية ، وبالاختصار ، مصالح مادية .. فالمصالح الجزئية تهزج بأفلام الكثيرين من عبي الحكمة الخالصة ... ولا جدال في أن الحقيقة هي آخر ما يحول بخاطرهم ... فالفلسفة تستقل استقلالاً سيئاً ، من جانب الدولة بوصفها أداة ، ومن الجانب الآخر بوصفها وسيلة للكسب . وإذن ، فن ذا الذي يؤمن فعلاً بأن الحقيقة بدورها ستظهر إلى النور ، بوصفها مجرد ناتج عرضي ؟ ، والحق أنه لو كان كارل ماركس قد فهم تماماً انجاز فقد شوبنهاور ، بدلاً من أن يحاول أن يقبل الديالكتيك الهيجلي رأساً على عقب ، لكان من الجائز جداً أن يطرأ تغيير أساسي على تاريخ البشر خلال الأعوام المائة الأخيرة .^(١) »

ولقد كان من أسباب كراهية شوبنهاور لفشته وهيغل اعتقاده أنها قد

(١) المقصود من هذه الفقرة هو ان شوبنهاور بدوره - ولا سيما في النص الذي اوردته المؤلف من قبل - يرد الافكار البادية التجرد الى أسس ومصالح مادية ، وأنه كان من الممكن ، بالتالي ، ان يتأثر به كارل ماركس لو كان قد أدرك لديه هذه النزعة الى التفسير المادي . ومن الطبيعي في نظر المؤلف ان هذا لو كان قد حدث ، لتغير طابع التفكير الماركسي ، ولتغير بالتالي مجرى التاريخ خلال القرن الاخير . وفروض المؤلف هذه خيالية كلها ، وحتى لو صحت منها المقدمات الاولى لما أدت على الإطلاق الى النتيجة التي استخلصها ، لانه يفترض ان تأثير شوبنهاور في ماركس كان من الممكن ان يؤدي الى تغيير للمجرى الفعلي للتاريخ ، وهو افتراض لا يوافقه عليه ماركس ذاته ، نظراً الى ايمانه بالحتمية التاريخية .
(المترجم)

شوها ما هو صحيح وعميق في فلسفة كانت . فشوبنهاور كان واحدا من أوائل المجموعة الكبيرة من الفلاسفة الذين نادوا ، في عصر ساد فيه المذهب الميجلي بالشعار « عودا إلى كانت » ، واستخدموه في الاحتجاج على الاتجاهات السائدة : وهذا يعني في حالة شوبنهاور ، أنه يعد نفسه قبل كل شيء فيلسوفا نقديا ينبغي أن يتقد العقل أولا قبل أن يستخدمه فلسفيا . والحق أن شوبنهاور وإن لم يكن قد اشتهر بفضل مساهماته في نظرية المعرفة ، فإن كتابة الأشهر « العالم إرادة وتمثيلا » يبدأ ، لا على نحو توكيدي ببيان مبادئ ميتافيزيقية ، بل بتقدير لطبيعة الفهم وحدوده . ويعتقد شوبنهاور ، مثل كانت ، أن الفهم هاجز عن معرفة كنه الأشياء في ذاتها . فهو يرى أن أفكارنا لا توصلنا إلى أي عالم يتجاوز نطاق مدركاتنا الحسية . والواقع أن شوبنهاور يقترب كثيرا من مذهب لوك التجريبي ، إذ يصر على أن يستخدم كل التصورات بما يوجد في التجربة . ومع ذلك فهو يرى أننا نستطيع الوصول بطريقة أخرى ، غير عقلية ، إلى حقيقة تتيجها لنا الإرادة . ونستطيع أن ندرك مدى ابتعاده عن كانت في هذا الصدد إذا تأملنا الفارق بين تفسير كل منهما لهذا التصور . فإلى كانت ترجع بلا شك ، من الوجهة التاريخية ، تلك الفلسفات الإرادية التي طالما تردد ظهورها طوال القرن التاسع عشر . غير أنه نظر إلى الإرادة أساسا من خلال الأخلاق . أما عند شوبنهاور فالإرادة هي المقولة الميتافيزيقية الرئيسية ، وهي أصل كل مانسبه « بالحقيقى » . فهو يرى أننا لا نحقق أنفسنا بوصفنا كائنات موجودة إلا في أفعالنا الإرادية ، ولا نشعر بالعالم الحقيقي على أنه أكثر من نسق من الأفكار المترابطة إلا لشعورنا بأنفسنا من حيث نحن فريد شيئا .

ومن الواضح ، رغم كل عداء شوبنهاور لفشته . أن في هذا الجزء من فلسفته تشابها قويا بينهما . ولم يكن الفارق الرئيسي بينهما في هذا الصدد

طارقاً نظرياً بقدر ما كان اختلافاً في المزاج . ففشته يمجّد الإرادة في آخر الأمر ، أما شوبنهور ، فهو وإن يكن يتجه إلى إصفاء صفة شخصية عليها ، فإنه بعدها قوة شريرة تحبط من كل وجه حياة الإنسان الروحية .

ومع ذلك فإن شوبنهور ليس مجرد ميتافيزيقى شيطاني يشوه عالم الواقع ، الذي وصفه معاصروه بأنه « معقول » و « حقيقي » في آن واحد . بل إن فيه أيضاً شيئاً من النزعة الطبيعية ، بحيث إن نظره إلى الحياة الواعية للإنسان على أنها ناتج عرضي للإرادة فيها قطعاً استباق لفرويد . ولقد كان شوبنهور يستخدم على الدوام معلومات بيولوجية وتاريخية تجريبية اضرب أمثلة لأياه القائل إن إرادة الحياة هي القانون الأساسي للحياة ذاتها . وإذا كانت فكرة الإرادة عنده قد حُشِلت مالا تحتمل ، واكتسبت صفات شبه خرافية لا شأن للعلم التجريبي بها ، فإن الكثيرين من شراح شوبنهور قد نوهوا بحساسيته العميقة في ميدان علم النفس .

ويمكن القول ، بمعنى ما ، إن أوصاف شوبنهور التجريبية غير المتكلفة للإرادة تبعث قدراً كبيراً من الحرج في نفس أي فيلسوف يتخذ نقطة بدايته من ثورة كانت الكبريائية في الفلسفة . إذ أنه يربط فهمه الإرادة بأوصافه للسلوك الملحوظ للكائنات العضوية ربطاً يبلغ من الوثوق حداً يجعل مشكلة الاحتفاظ بالتمييز الأساسي بين الإرادة من حيث هي شيء في ذاته يعلو على التجربة وبين الجسم البشري بوصفه فكرة ، أو ظاهرة صفت بصيغة موضوعية ، واحدة من مشاكه الأساسية . ورغم تحمس شوبنهور للمائل لكانت ، فإنه لم يتعلم تماماً درس الفلسفة النقدية . إذ يبدو ، من وصفه للإرادة أو مظاهرها بمثل هذا التفصيل ، أنه يجوز لها إلى مجرد « فكرة » ، أخرى ليس لها ، بالنسبة إلى مقدماته هو ، أن تدعى لنفسها حقيقة تزيد على حقيقة أية فكرة أخرى مستمدة من التجربة . وبالاختصار ، فليس في وسع شوبنهور أن يجمع بين الأمرين معاً : فهو لا يستطيع أن يعد

السلوك الملحوظ للكائنات العضوية البشرية مظهراً لحقيقة الإرادة الكامنة من ورائه بوصفها شيئاً في ذاته ، وأن يؤكد ، في الوقت ذاته ، أن مجال الملاحظة التجريبية منفصل تماماً عن الأشياء كما هي في حقيقتها .

أما حل هذه المشكلة ، إن كان هذا هو الاسم الذي ينبغي إطلاقه عليها ، فلا يكون في أي سجدك نظري أو تحليل منطقي ، وإنما انتهى إلى في المجال الأيديولوجي ، وفي مواقف شوبنهاور الرئيسية من السلوك في الحياة ، واستخدامه الساخر للكلمات الرفافة من أمثال ، اواقع reality ، . وفي حين أن فشته ، ومن بعده نيتشه ، قد أ كذا الواقعة المطلقة للإرادة ، وجعلنا من هذه الصفة علامة على قيمتها الإيجابية الأساسية . فإن شوبنهاور يستخلم الكلمات ذاتها لتعبر عن احتقاره العميق ويبدو أنه يقول : هذا حقيقى ، في الواقع ، ، وكأنه ليس ثمة طريقة أشد فعالية من هذه للتعبير عن اشتغازه . فلك هي طريقته الحافدة في التعبير عن احتقاره لكل ذلك النشاط البورجوازي اللاهى غير المكثرت الذى تنطوى عليها كل هذه الحركة المثالية بأسرها . ويبدو أنه يتساءل : هل ينظر معاصروه الآن إلى الإرادة ، على أنها مرادفة ، للواقع reality ، ؟ إذن فالواقع شىء ينبئ الانسحاب منه بأى ثمن ، حتى إلى « عالم » أو هام إذا ما دعا الأمر . والواقع أن شوبنهاور يعضى في تفنيده للحياة الإيجابية ، الأخلاقية ، الى عجزها فشته ، وكذلك هيجل إلى حد ما ، إلى حد أنه يرفض أن يمزو إلى الإرادة ، تلك ، الحقيقة القصوى ، ، حتى تلك التقوى الطبيعية التى يتنازل الطيبون عنها عادة للشيطان . فالإرادة في ذاتها شركها ، وهو يدبر لها ظهره تماماً ، « ويستغلها » ، بطريقته الساخرة ، في تشويهها والقضاء عليها .

وهناك من نقاد شوبنهاور من يدعون أنهم يحدون في عزوفه المتشائم عن العالم شيئاً من عدم الإخلاص . والأمر الذى يفوتهم هو السخرية

الكامنة في طريقة ممارسة شوبنهاور للتفكير الميتافيزيقي . فشوبنهاور متشائم بالفعل من وجهة نظر المتعلقين بالمالم ، الذين يحددون بين « الواقع reality » وبين مطالبهم الخاصة الجماعية . فليخلعوا ، إذا شاءوا ، صفة « المعقولة » على الإرادة ، وليسموا مظاهرها « الموضوعية » في النظم التاريخية للدولة والكنيسة مظاهر تكشف بها « الروح » عن ذاتها ؛ فإذا كان الحق إلا تعبير عن طريقهم الخاصة في الكشف عن أنفسهم . فليس في مثل هذا « الواقع » في نظر شوبنهاور سلام ولا سعادة بالنسبة إلى الإنسان . ولتأمل الواقع (reality) « الروحي » الذي يصفه هيجل ذاته ؛ فإذا يكن الديالكتيك التاريخي إن لم يكن سجلا للصراع اللامتناهي الذي يكتب فيه على كل لحظة ، أن تجد آفتها في التعارض المحترق الذي تولده داخل ذاتها ؛ وهكذا يقول شوبنهاور إنه إذا كان هذا هو « الواقع » ، فرحبا بهيجل فيه ؛ وإذا كان التشاؤم هو بديله عنه ، فلم لا نقبل التشاؤم ؟

ولكن ماذا يكون الأمر إذا أمكن تحويل الإرادة ، وهي مصدر كل شقاء ، ضد ذاتها ؟ إذا كانت الإرادة هي الشر ، فشفاؤنا منها يكون في إخمادها . وهنا يبدو أن الحل الواضح هو الانتحار . غير أن شوبنهاور يرفض الانتحار بوصفه آخر أفعال الإرادة وأكثرها بأسا نجس . فلا تنحار يقضى على الجسم من حيث هو ظاهرة ؛ ولكنه لا يقضى على الإرادة ذاتها . والحل الوحيد الآخر ، في رأيه ، هو تحويل الإرادة ضد ذاتها ، وإخماد رغباتنا الخاصة عن طريق سلسلة من أفعال العزوف . وهكذا لا تكون النتيجة عنده هي الموت ، وإنما التأمل .

وكثيراً ما قيل إن فلسفة شوبنهاور تتأثر بأفلاطون وجوفية الهنود مما . وهذا صحيح ، غير أن نظراته إلى حياة التأمل تختلف إلى حد عن نظرة هؤلاء إليها . فالتحرر من الرغبة يتم ، عند شوبنهاور ، عن طريق التأمل

الجمال ، وعن طريق تأمل الفن بوجه خاص . ففي التجاوب مع الفن الرفيع ، ولا سيما الموسيقى ، نزه واضح ، وخروج عن التصديق والتكذيب ، والأمل والياس ، يتركنا أحرارا في تأمل صور الأشياء دون اشتغال ، بل في تأمل مظاهر الإرادة ذاتها دون اندماج أو اهتمام شخصي .

ولم يَفُتْ نقاد شوبنهاور أن يذهبوا إلى أن هذا الوجه من أوجه مذهبه يفتقر إلى الاتساق الشكلي . فإذا كانت الإرادة « هي ، الواقع real ، وإذا كانت تتبدى في شكل من أشكال الحياة ، فليس لنا أن نفترض أن التأمل قادر على « القضاء » عليها . فليس ما تقضى عليه الحياة التأملية عند شوبنهاور هي الإرادة في ذاتها ، وإنما الرغبات الجشعة المتشاحنة للحياة اليومية . غير أن عدم الاتساق لا يكون خطيرا ، إذا ما نظرنا إلى مיתافيزيقا شوبنهاور ، لا على أنها محاولة لتشييد بناء منطقي ، بل على أنها نظرة شخصية إلى العالم ، كان فيها رده على الإيديولوجيات « الموضوعية » التي أتى بها السابقون عليه . والمسألة الأهم ليست هي كون حياة التأمل تغلصنا من الإرادة ، بل هي ما إذا كانت تأتي لنا بعلم شاف للمشاكل الروحية ، كالقلق وخيبة الأمل ، والعزلة والتغرب عن الذات ، وهي مشاكل تعد من صميم نتائج الحياة الحديثة . ولقد عادت نزعة شوبنهاور الجمالية إلى الظهور لدى واحد على الأقل من فلاسفة القرن العشرين ، هو سانتيانا^(١) ، كما أكد فلاسفة كثيرون آخرون ، بمن يرون أن حياة التأمل لا يصح أن تكون

(١) جورج سانتيانا ، فيلسوف وشاعر أمريكي ، من أصل إسباني ، له أبحاث هامة في علم الجمال ، منها كتابه « الحاسة الجمالية » The sense of Beauty وتحتل الإرادة في مذهبه مكانة هامة . ومن أشهر مؤلفاته سلسلتان من عدة مجلدات ، أولاهما « حياة العقل The Life of Reason (خمسة مجلدات) ومجالات الوجود Realms of Being (أربعة مجلدات) ، وقد أمضى الأموم الأخيرة من حياته في إيطاليا ، معتكفا عن الحياة وعن خضم الحوادث التي يحفل بها عصرنا الصاخب (المترجم)

حتلا أعلى يكتفى به المرء ، أن التأمل الجمال ينبغى مع ذلك أن يكون جزءا كبيرا عما نسميه بالحياة الطيبة .

وإنه ليكون من الخطأ أن ننظر إلى فلسفة شوبنهاور على أنها مجرد تعبير عن شخصيته التي كانت عصاية شاذة المزاج إلى حد بعيد . فهذه الفلسفة ماهي إلا صورة واحدة من صور خيبة الأمل الدائمة التي تشعر بها النفوس الحساسة إزاء أنواع الخلاص الجماعي التي تقدمها النظم الاجتماعية . وفضلا عن ذلك ، فقد كان شوبنهاور صادق التنبؤ في اعتزافه بأعماق ه اللامعة قول البشرى . وكثيراً ما يصادف المرء في كتاباته إدراكاً يدعو إلى الدهشة لحياة الإرادة على المستوى دون العقلي واللاشعوري ، وهي أمور أصبحت لها في عصرنا أهمية كبرى بفضل أتباع فرويد .

ولقد أدرك شوبنهاور خطورة العقل وعقم الوقوف في وجه الإرادة بواسطة مجرد أفكاره . ولكنه ، على خلاف الكثيرين من اللاعقلين . الآخرين ، لم يمجّد اللامعقولة أبداً . فهو مثل فرويد ، قد اعترف بعنصر الحيوانية في الطبيعة البشرية كاملاً ، دون أن يحاول تأليه هذا العنصر . بل إنه لم يكن في النهاية يخشاه حقيقة ، إذ كان يعلم أن ثمة مخرجاً منه ، عن طريق الفهم والإبداع الفني ، والتأمل الجمالي . ولكم في فلسفة هذا المتشائم الأكبر من عناصر حكمة ! إنه ليس مجرد مرحلة في تاريخ الفكر في القرن التاسع عشر ؛ بل إنه يقف من هيجل ، في نواح معينة ، موقفاً يشبه كثيراً موقف فرويد من كارل ماركس . ولو أغفله المرء لكان في ذلك إغفال لحقيقة هامة . هي أن العصر الذي قدس التقدم كان أيضاً عصر يأس فردى .

والنصوص الآتية مقتطفة من الكتاب الأول (القسمين ٢٠١)

ومن الكتاب الثاني (الأقسام ١٧ - ١٩) من كتاب شوبنهاور العالم

إرادة وتمثلاً . ^(١) وعنوان الكتاب الأول هو « العالم تمثلاً - الوجه الأول . الفكرة غائمة لمبدأ السبب الكافي : موضوع التجربة والعلم » .

وعنوان الكتاب الثانى « العالم إرادة - الوجه الأول الصيغة الموضوعية للإرادة » .

« انقسم الأول - العالم تمثلى ، تلك حقيقة تصح على كل كائن يعيش ويعرف ، وإن يكن الإنسان وحده هو القادر على استحضارها فى الوعى الفكرى المجرد . ولو فعل ذلك حقاً ، لآشرقت عليه الحكمة الفلسفية . وعندئذ يدرك عن يقين ووضوح أن ما يعرفه ليس شمساً ولا أرضاً ، وإنما هو عين ترى شمساً ، ويد تلمس أرضاً ، وأن العالم المحيط به لا يوجد إلا بوصفه تمثلاً ، أى لا يوجد إلا فى علاقته بشئ آخر ، أى الممثل ، الذى هو الإنسان ذاته . ولو كان لنا أن نؤكد أولاً أية حقيقة ، فهذه هى ، إذ أنها تعبير عن أهم صورة لكل تجربة ممكنة ينسئ لنا تصورهما : وهى صورة أهم من كل الصور الأخرى - أهم من المكان والزمان والعلية ، إذ أن هذه كلها تفقرضها . وعلى حين أن هذه الصور كلها ، انى رأينا أنها ليست إلا أحوال لمبدأ السبب الكافي ، لانصح إلا على فئة خاصة من التمثلات ، فإن التقابل بين الذات والموضوع هو الصورة المشتركة بين كل هذه الفئات ، وهى الصورة التى هى وحدها الكافية بتحقيق إمكان أى تمثلى وجعله قابلاً للتصور بوجه عام ، سواء أكان هذا التمثل مجرداً أم حديسياً ، غالباً أم تجريبياً . وإذن فليس

* ترجمة « هولدين R. B. Haldane » The World as Will and Idea
و « كمب J. Kemp » لندن ، مطبعة
Kegan Paul, Trench, Trubner Co., Ltd.
١٩٠٧ ، ص ٣ - ٦ و ١٢٧ - ١٣٦ . وقد ظهر الكتاب الاصلى فى سنة
١٨١٢ بعنوان Die Welt als Wille und Vorstellung

ثمت حقيقة أكثر يقيناً واستقلالاً عن كل ماعداها ، وأقل حاجة إلى البرهنة عليهما من هذه الحقيقة القائلة إن كل ماهو موضوع للعرفة ، وبالتالي هذا العالم بأسره ، ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى ذات ، ومثدركاً بالنسبة إلى مدرك . أى أنه بالاختصار تمثل . ومن الواضح أن هذا يصح على الماضى وعلى المستقبل كما يصح على الحاضر ، وعلى أبعد الأمور وأقربها ، إذ أنه يصدق على الزمان والمكان ذاتهما ، وهما اللذان لا تنشأ كل هذه التفرقات إلا فهما . فكل ما يمتنى أو يمكن أن يمتنى إلى العالم على أى نحو يخضع لتحكم الذات ، ولا يوجد إلا بالنسبة إلى الذات ، فالعالم تمثل .



وهكذا فإننا ننظر إلى العالم في هذا الكتاب الأول من هذا الوجه غسب ، أعنى من حيث كونه تمثلاً . غير أن التردد الباطن الذى يشعر به أى شخص في قبوله للفكرة القائلة إن العالم تمثله هو غسب ، لكفيل بتنبيه إلى أن هذا الرأى عن العالم ، مهما كان من صحته ، هو مع ذلك تمير عن وجه واحد من أوجه المسألة ، وأنه ينجم عن نوع من التجريد المتعمد . ولكنه من جهة أخرى رأى لا يستطيع أن يجد منه مهرباً . وعلى أية حال سوف يعالج الكتاب المقبل أوجه النقص في هذا الرأى ، عن طريق حقيقة ليس لها مثل اليقين المباشر الذى تتصف تلك الحقيقة التى نتخذها هاهنا نقطة بداية لنا ؛ وهى حقيقة لا يمكننا الوصول إليها إلا ببحث أعمق وتجريد أشق ، وبالفصل بين ماهو مختلف والتأليف بين ماهو متماثل . وهذه الحقيقة ، التى ينبغى أن تكون شديدة الخطورة والتأثير ، إن لم تكن حقيقة خفية لكل شخص ، هى أن الإنسان يستطيع أيضاً ، بل ينبغى عليه ، أن يقول : « العالم إرادتى » .

ومع ذلك فليتنا في هذا الكتاب الأول أن نبحث على حدة في ذلك الوجه الذى نبدأ به من أوجه العالم . أعنى في الوجه الذى يكون فيه قابلاً للعرفة ، وبالتالي أن ننظر دون تحفظ إلى جميع الأشياء الموجودة ، حتى

أجسامنا ذاتها (كما سئرى بمزيد من التفصيل بعد قليل) على أنها مجرد تمثل ، وأن نسميها مجرد تمثلات . وعلى هذا النحو نجرد هذه الموضوعات دائماً ، (كما نأمل أن نوضح للجميع فيما بعد) من الإرادة التى تؤلف فى ذاتها الوجه الآخر للعالم . فكما أن العالم هو ، فى واحد من أوجهه ، تمثل كله ، فإنه كذلك فى وجه آخر إرادة كله . أما القول بوجود حقيقة ليست واحداً من هذين ، وإنما هى موضوع فى ذاته ، هو الذى تدهور إليه الشئ فى ذاته ، للأسف ، على يد كانت (فهو خيال حالم . وقوله إنما هو السراب الخادع فى الفلسفة .

القسم الثانى - إن ما يعرف كل الأشياء ، ولا يعرفه شئ . هو الذات . وإذن فهى دعامة العالم ، وهى شرط جميع الظواهر والموضوعات ، وهى دائماً تُفترض مقدماً ، إذ أن كل ما يوجد ، إنما يوجد بالنسبة إلى الذات فحسب . وإن كل شخص ليجد نفسه ذاتاً ، ولكن بقدر ما يعرف فحسب ، لا بقدر ما هو موضوع للعرفة . غير أن جسمه موضوع بالفعل ، وبالتالى فن الممكن ؛ من وجهة النظر هذه ، أن نسميه تمثلاً . إذ أن الجسم موضوع ضمن الموضوعات ، تسرى عليه قوانين الموضوعات ، وإن يكن موضوعاً مباشراً . وهو ككل موضوعات الإدراك الحسى ، يتدرج تحت الصور الكلية للعرفة ، كالسكان والزمان ، اللذين هما شرطاً الكثرة . أما الذات التى هى العارف دائماً ، ولا تكون هى المعروف أبداً ، فلا تتدرج تحت هذه الصور ، بل إن هذه الصور تفترضها مقدماً . ومن ثم فهى لا تنصف بالكثرة ولا بعكسها ، أى الوحدة . فنحن لانعرفها قط ، ولكنها هى دائماً العارف كلما كان ثمة معرفة .

[من الكتاب الثانى ، القسم ١٧] غير أن ما يدفنا الآن إلى البحث هو أننا لاتقتنع بأن نعرف أن لدينا تمثلات ، وأن هذه التمثلات هى كذا

وكذا ، وأنها مرتبطة حسب قوانين معينة يعبر عنها مبدأ السبب الكافي تعبيرا عاما . بل إننا نريد معرفة دلالة هذه التمثلات ، ونسأل عما إذا كان هذا العالم تمثلا لحسب — وهو قول لو صح لكان العالم يمر بنا كما يمر حلم عابر أو رؤية خادعة ، ولما استحق انبعاثنا — أم أنه أيضا شيء آخر ، شيء يزيد على مجرد التمثل ؛ وفي هذه الحالة ، فما هو هذا الشيء ؟ إن الأمر المؤكد هو أن هذا الشيء الذى ننشده ينبغي أن يكون فى طبيعته الكاملة مختلفا عن التمثل اختلافا تاما أساسيا ، وبالتالي إن صور التمثل وقوانينه ينبغي أن تكون غريبة عنه تماما ، وهكذا فنحن لا نستطيع أن نصل إليه من التمثل بإرشاد القوانين التى تقتصر مهمتها على الجمع بين الموضوعات والتمثلات سويا ، وإنما هذه هى صور مبدأ السبب الكافي .

وهكذا نرى بالفعل أننا لا نستطيع أبدا الوصول إلى الطبيعة الحقة للأشياء من الخارج ، ومهما بحثنا ، فلن يكون فى وسعنا أبدا أن نصل إلى شيء سوى الصور والأسماء . فنحن أشبه برجل يدور حول قلعة باحثا ، دون جدوى ، عن مدخل ، ويقوم أحيانا برسم الوجه الظاهرى لهذه القلعة . ومع ذلك فهذه هى الطريقة التى اتبعها جميع الفلاسفة من قبل .

[القسم ١٨] والواقع أن المعنى الذى ننشده لهذا العالم المائل إلى بوصفه تمثلى لحسب ، أو الانتقال من العالم بوصفه مجرد تمثلى للذات العارفة إلى أى شيء آخر قد يكونه إلى جانب هذا ، لا يمكن الاهتداء إليه إن كان الباحث نفسه مجرد ذات عارفة (أى ملاك مجنح دون جسم) . غير أنه هو ذاته متغلغل فى هذا العالم ؛ وهو يجد نفسه فيه بوصفه فردا . أى أن معرفته ، التى هى الدعامة الضرورية للعالم كله من حيث هو تمثلى ، تُعطى كلها مع ذلك بتوسط جسم ، تكون انفعالاته ، كما رأينا ، نقطة بداية الذهن فى إدراكه لهذا العالم . فجسم هذا الباحث ، من حيث هو ذات عارفة خالصة ، هو بالنسبة إليه تمثلى شأنه شأن أى تمثلى آخر ، وموضوع من

الموضوعات . وحركاته وأفعاله لا تُعرف لديه إلا كما تُعرف تغيرات جميع الموضوعات المدركة الأخرى ، ولو لم يكن منها ما يكشف له على نحو مختلف تماما ، لظلت لها بالنسبة إليه نفس الغرابة والغموض . ولو لم يكن الأمر كذلك لرأى سلوكه يتلو من دوافع معينة بإطراد القانون الطبيعي . مثلاً تتلو تغيرات الموضوعات الأخرى من علل أو منبّهات أو دوافع . ولكنه لن يدرك عندئذ تأثير الدوافع أكثر مما يدرك الارتباط بين كل معلول آخر يراه وبين علته . عندئذ قد يسمى الطبيعة الباطنة التي لم يفهمها لمظاهر الجسم وأفعاله هذه قوة أو كيفية أو صفة حسياً بشاء . ولكن فهمه لما لن يتجاوز هذه الحدود . غير أن الحال ليست كذلك على الإطلاق ، بل إن الإجابة على هذا السؤال المحير إنما تُعطى للذات العارفة بوصفها فرداً ، فالإجابة هي الإرادة . فهذا ، وهذا وحده ، هو الذي يعطى الذات مفتاح وجودها الخاص ، ويكشف لها عن أهمية وجودها وفعلها وحركاتها وتركيبها الباطن . فالجسم يُعطى على نحوين مختلفين تماماً للذات العارفة التي لا تصبح فرداً إلا باتحادها معه . فهو يعطى في الإدراك العاقل ، بوصفه تمثلاً وبوصفه موضوعاً ضمن الموضوعات ، تسرى عليه قوانين هذه الموضوعات . ولكنه يعطى أيضاً على نحو مختلف تماماً بوصفه ما يمر به مباشرة كل واحد ، وتدل عليه كلمة الإرادة . فكل فعل حقيقى لإرادته هو حتماً حركة لجسم في الوقت ذاته . وهو بالفعل لا يستطيع أن يريد الفعل مالم يشعر في الوقت ذاته أنه يبدو بوصفه حركة للجسم . وليس فعل الإرادة وحركة الجسم شيئين مختلفين معروفين موضوعياً ، تجمع بينهما رابطة العلية ، بل هما لا يرتبطان ارتباط العلة بالمعلول ، وإنما هما شيء واحد ، وإن كانا يعطيان على نحوين مختلفين تماماً — أى على نحو مباشر أولاً ، ثم في الإدراك بالنسبة إلى الذهن . وما فعل الجسم إلا فعل الإرادة وقد اتخذ صيغة موضوعية ، أى ترجم إلى إدراك . وسوف نرى فيما بعد أن هذا يصح على

كل حركة للجسم ، لا على تلك الحركات التي تتلو من دوافع فحسب ، بل أيضا على الحركات اللا إرادة التي تتلو من مجرد منبهات ، بل إن الجسم كانه ليس في واقع الأمر سوى إرادة اتخذت طابعاً موضوعياً ، أى إرادة أصبحت تمثلاً ، كل هذا سيثبت ويوضح بجملة خلال هذا الكتاب . ولهذا فإن الجسم ، الذى أطلقت عليه في الكتاب السابق ، وفي بحثي عن « مبدأ السبب الكافي » . اسم « الموضوع المباشر » ، وفقاً لوجهة النظر المقتضرة على جانب واحد ، والتي اتخذتها فيما عدا (أعني وجهة نظر النمط) اسم الموضوع المباشر ، سأطلق عليه ها هنا ، من وجهة نظر أخرى ، اسم « موضوعية الإرادة » . وهكذا يمكننا أن نقول أيضاً بمعنى معين إن الإرادة هي المعرفة الأولية للجسم ، وأن الجسم هو المعرفة البعدية *a posteriori* للإرادة . وليست قرارات الإرادة المتعقبة بالمستقبل سوى تفكير العقل فيما سيزيد في وقت معين ، لا أفعال حقيقية للإرادة . والأمر الوحيد المميز للقرار الذي ينعقد عليه العزم هو التنفيذ . إذ أنه لا يكون ، حتى ذلك الحين ، سوى مقصد قد يتغير ، ولا يوجد إلا في العقل وبطريقة مجردة . فالإرادة والفعل لا يكونان مختلفين إلا بالنسبة إلى التفكير ، أما في الواقع فهما شيء واحد . وكل فعل مباشر أصيل صحيح للإرادة هو في الوقت ذاته وعلى التوفل ملبوس للجسم . ومقابل ذلك نجد أن كل انطباع على الجسم هو أيضاً ، ومن الناحية الأخرى ، انطباع على الإرادة . وهو بهذا المعنى يسمى ألماً عندما يخالف الإرادة ، وإشباعاً أو لذة عندما يوافقها . ولكل من الاثنين درجات واسعة الاختلاف . ومع ذلك فن الخطأ التام أن نسمى الألم واللذة تمثلات ، إذ أنهما ليسا تمثلات وإنما إفعالات مباشرة للإرادة في ظاهرتي التي هي الجسم ، وهما رغبة أو عدم رغبة إجبارية فورية في الانطباع الواقع على الجسم . وليست هناك سوى انطباعات قليلة للجسم لا تثير الإرادة ، وعن طريق هذه الانطباعات وحدها يكون الجسم موضوعاً مباشراً للمعرفة ، إذ يكون الجسم ، بوصفه إدراكاً في الذهن ، موضوعاً

غير مباشر شأنه شأن كل ما عداه . ولذا كان من الواجب أن ينظر إلى هذه الانطباعات مباشرة على أنها مجرد تثلات ، وأن نستثنى عما قيل من قبل ، فالمقصود هنا هو انفعالات الحواس الموضوعية الخالصة ، حواس البصر والسمع واللمس ، وإن لم تكن هذه مقصودة إلا بقدر ما تتأثر أعضاؤها على النحو الفريد المرتبط بطبيعتها المحددة بحسب . ولا نفعال الحواس هذا تأثير في الحساسية الحادة المتخصصة لهذه الأجزاء . يبلغ من الضعف حدا يجعله لا يؤثر في الإرادة ، وإنما يعد الذهن بالمادة التي ينشأ منها الإدراك ، دون أن تذكر صفو هذا الذهن أية إثارة للإرادة . غير أن كل تأثر لأعضاء الحس هذه على نحو أقوى أو على نحو مختلف ينطوي على ألم ، أى يخالف الإرادة ، ومن هنا كان بدوره منتعيا إلى موضوعية الإرادة . ويظهر ضعف الأعصاب عندما تصل الانطباعات التي ليس لها من القوة إلا ما يكفي لجعلها مادة للذهن ، إلى الدرجة الأعلى التي تؤثر فيها في الإرادة أى تسبب ألما أو لذة ، أو على الأصح ألما في معظم الأحيان . غير أن هذا الألم يتصف إلى حد ما ، بالإبهام والغموض ، بحيث لا يقتصر الأمر على تألما من أصوات معينة أو من الضوء القوي . بل تنشأ لدينا حالة من الاعتلال والوسوسة لا نفهمها بوضوح . كما تتضح هوية الجسم والإرادة على أنحاء أخرى ، منها أن كل حركة قوة عنيفة للإرادة ، أى كل انفعال ، تتميز الجسم وكيانه الباطن مباشرة ، وتبعث الاضطراب في مجرى وظائفه الحيوية . وأخيرا فإن المعرفة التي لدى عن إرادتي ، وإن تكن مباشرة ، لا يمكن أن تفرق عن معرفتي بجسمي . فأننا أعرف إرادتي ، لا بوصفها كئلا أو وحدة ، ولا أعرفها معرفة كاملة حسب طبيعتها ، بل أعرفها في انفعالها الخاصة بحسب ، وبالتالي في الزمان ، الذي هو صورة لظاهرة جسمي ، ولكل موضوع كذلك . وإذن فالجسم شرط لمعرفة إرادتي . وهكذا لا يمكنني بالفعل أن أتصور هذه الإرادة دون جسمي . ولقد عالجت الإرادة ، أو بالأحرى الذات المريدة ، على أنها فئة خاصة من التثلات أو الموضوعات .

ولكننا حتى في تلك الحالة قد رأينا هذا الموضوع يصبح هو والذات شيئا واحداً؛ أى رأينا أنه لا يعود موضوعاً... فيقدر ما أعرف إرادتي حقاً على أنها موضوع ، أعرفها بوصفها جسماً . ولكن في هذه الحالة أعود ثانية إلى الفئة الأولى من الثمالات التى عرضتها في ذلك البحث أى إلى الموضوعات الفعلية . وسنرى بوضوح مزايد ، كلما سرنا قدما ، أن ثمالات الفئة الأولى هذه لا تجد تفسيرها وحلها إلا في ثمالات الفئة الرابعة التى عرضناها في ذلك البحث ، والتى لا يعود من الممكن وضعها مقابل الذات بوصفها موضوعاً ، وأن علينا بالتالى أن نتعلم فهم الطبيعة الباطنة لمبدأ العلية الذى يصح على الفئة الأولى ، واكل ما يحدث وفقا لهذا المبدأ . من خلال مبدأ تحكم الدوافع ، الذى يسرى على الفئة الرابعة .

ومن المحال إثبات هوية الإرادة والجسم ، التى قدمنا لما الآن تفسيراً مؤقتاً ، إلا على النحو الذى قلنا به هاهنا . ولقد كان هذا أول إثبات لهذه الهوية . وسوف يزداد إثباتنا هذا عمقا خلال هذا الكتاب . وبعبارة أخرى فقد أخرجنا هذه الهوية من نطاق الوعي المباشر ، ومن المعرفة العينية ، ونقلناها إلى مجال المعرفة العقلية أو المعرفة المجردة . ومن جهة أخرى ، فإن طبيعة هذه الهوية ذاتها تجعل من المحال البرهنة عليها ، أى استخلاصها ، وصفها معرفة غير مباشرة من معرفة أخرى أقرب إلى الطابع المباشر ، لا شئ إلا لأنها هى ذاتها أقرب المعارف إلى الطابع المباشر . فإذا لم نذكر كما نذكره بها على هذا النحو ، فسيكون من العبث أن نتوقع تلقئها مرة أخرى على نحو غير مباشر بوصفها معرفة مشتقة . فهى معرفة من نوع خاص إلى أبعد حد ، وبالتالى لا يمكن أن تُدرج حقيقة تحت واحدة من الفئات الأربع التى صنف بها كل الحقائق المنطقية ، والتجريبية ، والميتافيزيقية ، وما بعد المنطقية ، إذ أنها تختلف عن هذه كلها فى أنها ليست مثلها ربطا لتتلى مجرد بتمثل آخر ، أو بالصورة الضرورية لتتلى الحدسى أو المجرد ، وإتمامها .

ربط لحكم العلاقة التي تجمع بين تمثيل إدراكي ، هو الجسم ، وبين ما ليس بالتمثيل على الإطلاق ، وإنما يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، أعني بالإرادة .

القسم ١٩ - وعلى حين أننا قد اضطررنا كالمهين في الكتاب الأول إلى وصف جسم الإنسان بأنه مجرد تمثيل للذات العارفة ، شأنه شأن سائر موضوعات عالم الإدراك هذا ؛ فقد انضح لنا الآن أن في وعي كل شخص شيئا يميز تمثيل جسمه من جميع التمثيلات الأخرى التي تشبهه تماما من جميع الأوجه الأخرى ذلك لأن جسمنا يبدو في الوعي على صورة أخرى مختلفة تماما ، يبر عنها بلفظ الإرادة . وهذه المعرفة المزدوجة لدينا بجسمنا هي التي تمنحنا بالمعلومات عنه ، وعن فعله وحركاته الناجمة عن دوافع ، وكذلك عما يفعل به عن طريق الانطباعات الخارجية ، وبالاختصار عما يكونه . لا بوصفه تمثلا . بل بوصفه أكثر من التمثيل ، أي عما يكونه في ذاته . وليست لدينا أية معلومات مباشرة كهذه عن طبيعة أي شيء حقيقي آخر أو فعله وانفعاله .

ولا تكون الذات العارفة فردا إلا بفضل هذه العلاقة الخاصة بجسم بعينه ، فإذا ما نظر إلى هذا الجسم بمعزل عن هذه العلاقة ، لما غدا سوى تمثيل كسائر التمثيلات . غير أن العلاقة التي تكون الذات العارفة بفضلها فردا هي لهذا السبب عينه علاقة لا تقوم إلا بينها وبين تمثيل واحد بعينه من بين جميع ما لديها من التمثيلات ، ومن ثم فإنها تشير بهذا التمثيل الخاص ، لا بوصفه تمثلا فحسب ، بل في الوقت ذاته على نحو مخالف تماما ، بوصفه إرادة . أما إذا تجرد عن هذه العلاقة الخاصة ، وعن هذه المعرفة المزدوجة والمتباينة تماما لما هو موضوع واحد لا يتغير ، فإن هذا الواحد ، أي الجسم ، يبدو تمثلا كسائر التمثيلات . وإذن فلا بد لفهم المسألة من أحد أمرين : إما أن يفترض الفرد العارف أن ما يميز هذا التمثيل الواحد من غيره هو مجرد كون معرفته ترتبط به هو وحده في هذه العلاقة المزدوجة ، وأن التبصر

في اتجاهين مختلفين في آن واحد لا يتاح له إلا في حالة موضوع الإدراك هذا وحده ، وإن لم يرد هذا ليس إلى الفرق بين هذا الموضوع وجميع الموضوعات الأخرى ، وإنما إلى الفرق بين علاقة معرفته بهذا الموضوع الواحد وعلاقتها بجميع الموضوعات الأخرى فحسب . وإما أن يفترض أن هذا الموضوع يختلف عن الباقي جميعهم اختلافا أساسيا ، وأنه هو وحده دونها جميعا ، إرادة وتمثل معا ، في حين أن بقية الموضوعات تمثلات ، أى أشباح ، فحسب . وهكذا يكون عليه أن يفترض أن جسمه هو الفرد الحقيقى الوحيد في العالم ، أى أنه هو الظاهرة الوحيدة للإرادة ، والموضوع المباشر الوحيد للذات . أما كون الموضوعات الأخرى ، من حيث هى مجرد أفكار ، تشبه جسمه ، أى تشغل مثله مكانا (لا يتمثل بدوره إلا بوصفه تمثلا) ، ولها مثله فاعلية إيجابية في المكان ، فذلك ما يشتهه بجلالة قانون العلية الذى يصدق أوليا على الأفكار ، والذى لا يسمح بوجود أى معلول دون علة . ولكن بالإضافة إلى كوننا لا نستطيع أن نستدل من المعلول إلا على علة بوجه عام ، لا على علة عائلية ، فإننا ما زلنا في مجال التمثل وحده ، وهو المجال الذى لا يصدق قانون العلية إلا عليه ، والذى لا يمكنه أن يسرى على ما هو خارج عنه . أما كون الموضوعات المعروفة للفرد بوصفها تمثلات فحسب هى ، مثل جسمه ، مظاهر لإرادة ، فذلك ، كما قلنا في الكتاب الأول ، هو المعنى الصحيح للسؤال المتعلق بحقيقة العالم الخارجى . ومن ينكر ذلك يقع في الأنانية النظرية التى ترى . على هذا النحو ، أن جميع الظواهر الواقعة خارج إرادتها هى أشباح ، مثلما تودى الأنانية العملية إلى النتيجة ذاتها في المجال العملى : بحيث ينظر فيها الإنسان إلى ذاته وحدها على أنها شخص حقيقى ، ويرى في جميع الأشخاص الآخرين مجرد أشباح . ولا جدال في أن من المحال تنفيذ الأنانية النظرية بالبرهان ، غير أن استخدامها الوحيد في الفلسفة كان استخدامها بوصفها مغالطة شكاكية ، أى لفرض الادعاء

الظاهرى . أما من حيث هى اعتقاد جدى ، فن الحال أن يكون لها قيام
إلا وسط المجازين ، ومن ثم فإنها بهذا المعنى تحتاج إلى علاج أكثر مما تحتاج
إلى تنقيد . ولذا لمن نمضى فى محاربتها أبعد من ذلك ، بل سنظر إليها على
أنها آخر معازل الشكاك فحسب ، وهو معقل جدلى على الدوام . وهكذا
فإن معرفتنا ، التى تنقيد وتحدد دائماً بالفردية ، تقتضى بالضرورة أن
يكون كل منا واحداً فحسب ، فى حين أنه يستطيع أن يعرف كل شيء ؛
وهذا التحدد ذاته هو الذى يخلق الحاجة إلى الفلسفة . وإذن فنحن ، إذ
نسعى لهذا السبب بعينه إلى توسيع حدود معرفتنا بالفلسفة ، فإننا سننظر
إلى حجة الشكاك هذه ، أعنى حجة الأناية النظرية ، مثلاً ينظر الجيش
إلى قلعة صغيرة على الحدود . حقاً إن من المحال اتحام القلعة ، غير أن
من المستحيل على حاميتها أن تغادرها ، ولذا فى وسعنا أن نتجاوزها دون
خطر ، وأن نتركها فى مؤخرة صفوفنا دون أن نخشى شيئاً .

وهكذا أوضحنا بجلاء تلك المعرفة المزروجة التى لدينا بطبيعة جسمنا
وفاعليته ، والتى تعطى على نحوين مختلفين تماماً . ومن ثم فسوف ننتفع
منها على نحو آخر إذ نتخذها مفتاحاً للماهية الباطنية لكل ظاهرة فى الطبيعة ،
وسوف نحكم على جميع الموضوعات المغايرة لأجسامنا . والى لانهى لوعينا
بالتالى على نحو مزدوج ، وإنما بوصفها تمثلات فحسب ، على أساس تشبيهها
بأجسامنا . وهكذا فسوف نفترض أنه لما كانت هذه الموضوعات فى أحد
أوجها تمثلاً ، كأجسامنا ، ولما كانت متجانسة مع أجسامنا فى هذا الوجه ،
فإن ما يبقى منها عندما ندع جانباً وجودها بوصفها تمثلاً للذات ، لابد أن
يكون فى طبيعته الباطنة مماثلاً لما نسميه بالإرادة فىنا . إذ ما هو النوع
الآخر من الوجود أو الحقيقة الذى ينبغى أن نمرؤه إلى بقية العالم المادى ؟
ومن أين نستمد العناصر التى نشيد منها مثل هذا العالم ؟ ليس ثمة شيء
معروف لنا أو يمكننا التفكير فيه ، سوى الإرادة والفعل ، فإذا شئنا أن

نعزو أكبر قدر من الحقيقة المروقة إلى العالم المادى الذى لا يوجد مباشرة إلا فى تمثنا ، فإننا نعزو إليه الحقيقة التى تكون لجسمنا فى نظر كل منا ؛ إذ أن الجسم هو أكثر الأشياء حقيقة بالنسبة إلى كل منا . ولكننا إذا ما قنا بتحليل الحقيقة هذا الجسم وأفعاله ، خلاف كونه تمثلا ، فلن نجد فيه سوى الإرادة ؛ فبالإرادة تُستنفد حقيقته . وإذن فليس فى وسعنا أن نجسد نوعاً آخر من الحقيقة نعزوه إلى العالم المادى . فإذا قلنا إن العالم المادى يزيد على كونه مجرد تمثّل لنا ، فينقى أن نقول إنه ، إلى جانب كونه تمثلا ، أعنى فى ذاته وفى أعماق طبيعته الباطنة ، هو ما نهتدى إليه فى أنفسنا مباشرة بوصفه إرادة .

الفصل السادس

مؤسس الوجودية

أوجست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)

كان أوجست كونت أول فيلسوف كبير في القرن التاسع عشر لم تشتق أفكاره مباشرة من كانت . كما أنه أول مفكر غير ألماني يتحدث عنه في هذا الكتاب . وإن النظرة السطحية لتوحي بأن تفكيره يتعارض أشد التعارض مع الميتافيزيقا المثالية الجديدة لدى فشته وهيجل . غير أن ثمة أوجه شبه خفية عديدة بين كونت وبين معاصريه من الألمان . فرغم أن كونت ينادى برفض الميتافيزيقا رفضاً باتاً ، فإنه لم يلجأ إلى النظر الفكري الخالص . ونستطيع أن نقول إن المعنى الذي يفهمه المثاليون من الميتافيزيقا هو ، من وراء الاختلاف في المصطلح ، معنى لا يمد كثيراً عما كان كونت يقصده « بالفلسفة الوجودية » . وسوف تبدو أوجه الشبه هذه بين الفيلسفين أقل تمسكاً إذا تذكرنا أن الميتافيزيقا ليست عند المثاليين « ما يعلو على الطبيعة » وإنما هي الإيديولوجية الأساسية أو النظرة إلى العالم « Weltanschauung » . وإذا أدركنا أيضاً أن كونت لا يمد الفلسفة الوجودية جزءاً من العلم التجريبي ذاته . والحق أن أخطر الاختلافات بين المثالية والوجودية هي في معظام الأحيان اختلافات إيديولوجية . فقد كان المثاليون محافظين من الوجهة الإيديولوجية ، يسعون إلى الاحتفاظ بتلك القيم التي نفثوا إليها على أنها هي القيم الأولى للتراث المسيحي ، ولكن في صورة معدلة . غير أن الروح الدنيوية العنيفة التي اتسم بها عصر التنوير قد ظلت في هذه الأثناء حية ، وظهر في العصر التالي فلاسفة كثيرون كانوا يعترضون حتى على التفسيرات

المخففة التي حاول بها المثاليون تعديل النظرة المسيحية إلى العالم . وكان هناك فلاسفة كثيرون ، وخاصة في فرنسا وإنجلترا ، ظلوا يؤكدون ضرورة التخلي عن التراث على نحو أشد عنفا مما كان المثاليون على استعداد لقبوله ، وحاولوا إيجاد أساس لإيديولوجية جديدة ذات طابع علمي ، تحمل تماما محل ما تبقى من نظرة العالم المسيحي في المصور الوسطى . وكان الهدف الذي يسمون إليه هو إيجاد حضارة إنسانية خالصة ، تتركز ارتكازا متينا على أساس من العلم الحديث ، وتُظهر بما في المثالية من غواض متلاعبة بالألفاظ ومن تموجات . وبين هؤلاء الفلاسفة يحتل أوجست كونت مكان الصدارة .

وأفضل سبيل إلى فهم وجهة نظر فلسفة كونت الوضعيه هو مقارنتها بفلسفة كانت النقدية . فكانت لا يقل عن كونت معارضة للميتافيزيقا النظرية واللاهوت النظري . غير أنه لا ينكر أبدا أن الحديث عن أشياء في ذاتها لا يصل إليها الذهن العلمي يمكن ، من وجه معين ، أن يكون حديثا ذا معنى - كما أنه لا ينكر أن هناك أنواعا للنشاط العقلي غير تلك التي تطابق إجراءات العلم التجريبي . وبالاختصار فإن نقده للعقل لا يمثل اعتراضا أساسيا على الرأي التقليدي القائل إن النشاط العلمي لا يستنفد جميع أطراف حياة العقل ، ففي رأيه أن للأخلاق والدين والفن أساسها العقلي ، حتى لو لم يكن من الممكن وصف النتائج التي تحققها بأنها « معرفة » .

أما كونت فيرفض الخروج عن نطاق العلم في سبيل تبريره نقديا بوصفه الصورة الوحيدة للمعرفة البشرية . فمقياس المعقولة الوحيد عنده هو ، منذ البداية ، العلم ، والأساس الوحيد لرفضه أن يعد اللاهوت أو الميتافيزيقا مبادئ المعرفة هو أن طرق البحث العلمية لا يمكن أن تثير ادعاءاتها المعرفية . وبالاختصار فإن موقف كونت من العلم ليس نقديا ، وإنما هو « وضي » ، والعالم الذي يصفه العلم هو العالم « الوحيد » ومنهجه هو منهج المعرفة ذاتها . وهذا لا يعني ، كما سنرى ، أن كونت يرفض الأخلاق أو الدين تماما ، وإنما

معناه أن من الواجب الكف عن تصور الأخلاق والدين على أنها يتنافسان مع العلم في مسداده الخاص ، وأن عليهما الالتجاء إلى العلم في صدد أية ادعاءات علمية قد يضطران إلى القيام بها .

وطالما زعم نقاد كونت أن فلسفته مستعارة بأسرها . وهذا خطأ يتضح إذا ما قارناه بالسابقين عليه مثل لوك أو هيوم . فالتجريبيون الإنجليز يحاولون جميعا أن يبرروا تجريبيتهم بإظهار أن من الممكن تعقب « أصول » جميع أفكارنا إلى إعطاعات للحس وانعكاسات على الفكر أو شعور . أما كونت فيرفض أى تبرير نفساني كهذا ، ويكتفي بإعلان إصراره على عدم الاعتراف بإمكان تصديق أية عبارة مالم تحققها مناهج العلم التجريبي . وبالاختصار فإن تجريبيته « وضعية » ، وهو يستخدمها صراحة وعلنا بوصفها أداة إيديولوجية للقضاء على كل المناهج غير العلمية في التفكير . وهدفه ، من حيث هو فيلسوف ، هو الدعوة إلى عقلية تأنى التفكير على نحو غير علمي ، وترفض قضايا اللاهوت التقليدي والميتافيزيقا التقليدية لمجرد كونها غير علمية .

هذا الموقف الصارم الحزيم يبدو بعيدا كل البعد عن فلسفة كانت المتأنية في تقدمها ، وعن المذهب الترنسندنتالي الرقيق الملهمة عند فشته وهيجل ، وهو بالفعل بعيد عن هذه المذاهب في نواح عدة . غير أن كانت يرفض إمكان الميتافيزيقا النظرية بنفس القوة التي يرفضها كونت ، ونتيجة معارضتهما للميتافيزيقا العقلية واللاهوت العقلي تتقارب في النهاية إلى حد بعيد . ولقد كانت فلسفة كونت مشابهة لفلسفة هيجل في تغلغل فكرة التطور فيها بمعنى وقانونه المشهور ، للمراحل الثلاث ، للتطور العقلي البشرى يحمل ضابعا هيجليا لا يُنكر ، كما أن كونت يستخدمه ، على طريقة هيجل ، وسيلة للقضاء بطريقة خفية بارعة على كل وجهات النظر السابقة عليه . ولكن هل القانون ذاته فرض تجريبي ؟ لا ونعم فهو ظاهريا لا يزيد

على كونه وصفا تاريخيا لتطور الذهن البشرى ، ولكنه من وجهة نظر أعمق
تانون للتقدم العقلى والحرية العقلية يفرض على نحو جامع الاتجاه الذى
يجب أن تسير فيه البشرية إذا ما استتارت تدريجيا . فكبريت مثل هيجل ،
يقف من جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية السابقة على اتجاهه الخاص
موقف الوصى إلى حد ما . وهو مثل هيجل ينظر إليها على أنها « لحظات »
لامفر منها فى التطور التاريخى للفكر البشرى نحو بلوغ غايته النهائية فى الفلسفة
الوضعية . فضلا عن ذلك فإن كونت يذكر بكل وضوح أن فلسفته لا تنطو
على الاتجاهات الفكرية الأسبق والأدنى منها لحسب ، بل تضم بين ثناياها
كل ما له دلالة حقيقية فيها .

ويعترض كونت بشدة على التفكير الأسطورى ، بقدر ما ينافس
تقدم العلم أو يعترض سبيله ، ويراه مميزا للدين التقليدى . ولكن عندما
تتاح للمرء فرصة التسامح بالفلسفة الوضعية ضد الأوهام التى يولدها هذا
النوع من التفكير ، فمن الممكن عندئذ العودة إلى الأساطير الدينية لما قد
تحتوى عليه من شعر أو إرشاد خلقى . بل إن الوضعى قد « يقبل » ، بمعنى
« عين » ، معتقدات الكنيسة ، وإن يكن هذا القبول لا يرتبط على الإطلاق ،
فى نظره ، بالاعتقاد العقلى ، وعلى هذا النحو تتجمع ثاية فى فلسفة كونت
بعض المواقف المعقدة ذات الاتجاه المزدوج نحو المسيحية ، التى نجدها
لدى هيجل . وأستطيع أن أضيف إلى ذلك أن من الممكن الاهتداء
إلى هذه الاتجاهات المزدوجة فى معظم المذاهب اللاهوتية « المتحررة » ،
فى وقتنا هذا .

ويرى كونت أن المرحلة الأولى ، أو اللاهوتية للتطور تتميز بعقلية تنظر
إلى الأشياء الأخرى من خلال تشبيهات بالعقل البشرى ذاته إلى حد بعيد ،
وتمزو بالتالى إلى الظواهر الطبيعية تلك المشاعر والرغبات التى تتميز بها استجابتنا
نحن لها . فى هذه المرحلة يتجه كل تفكير إلى بحث ما يشبه الحياة فى الظواهر

الطبيعية وتعييها بالإنسان ، وينظر المرء إلى كل شيء من خلال مقولات الغرض والإرادة والروح ، ويتصور أن وجود أى شيء يفسر تماما من خلال الغرض أو الروح الكامنة التى تعزى إليه . وهكذا فإن الصفة المميزة للوعر اللاهوتى هى عدم إدراكه لوجود تمييز قاطع بين السؤالين البادئين بـ : « كيف ؟ » و « لماذا ؟ » . وبالتالي ، عدم تمييزه بوصوح بين ما نسميه « بالتفسير » وبين « التبرير » . وهكذا يتصور العالم ، من وجهة النظر هذه تصورا أسطوريا على أنه نظام روحى ينظر فيه إلى الأغراض الحيوية للأشياء على أنها فى الوقت ذاته عوامل فعالة « تسبب » سلوك هذه الأشياء على النحو الذى تسلكه . وبعبارة أخرى فى هذه المرحلة انشأه إلى تشخيص كل الظواهر . والنظر إلى كل عملية كإلوكات فعلا بشرى . فما يحدث ليس شيئا يحدث بحسب . بل هو شيء يُفعل أو يُفعل به أو يتحقق .

والمرحلة اللاهوتية ، كما صنفها كونت ، أقسام فرعية هامة . فالمرحلة الأولى فيها هى المرحلة « المصنمية » fetishistic . التى يُنظر فيها إلى الأشياء الطبيعية كإلوكات حية لها مشاعر وأغراض خاصة بها . وفى المرحلة الثانية أى مرحلة تمدد الآلهة ، يحدث تبسيط تدريجى لهذا المذهب الحيوى الذى يقول أساسا بالكثرة . فهنا تُتصور « الآلهة » على أنها قوى غير منظورة أو تكاد تكون غير منظورة ، تتحكم فى جميع أنواع الظواهر . وأخيرا تأتى مرحلة ثالثة أو توحيدية . يحدث فيها مزيد من الجمع بين القوى فى صورة إله موحد . يُنظر إليه على أنه خالق الكون بأسره ، ومتحكم فيه إما بطريق مباشر وإما بواسطة أدنى مرتبة منه وتآمر بأمره .

والمرحلة الكبرى الثانية للتقدم العقلى هى تلك التى يطلق عليها كونت اسم المرحلة « الميتافيزيقية » . وهنا يبدأ الاتجاه إلى إضفاء صفة الحياة على الأشياء فى الاختفاء لأول مرة . فالميتافيزيقى لا ينظر إلى الطبيعة على أنها خلق إلهى لعناية إلهية ، بل على أنها مبدأ أول أو علة أولى يبنى افتراضه

لتفسير النظام في الكون . ولا شك في أن بعض آثار الانجاء إلى إضافة صفة الحياة على الأشياء تظل باقية ، غير أن فكرة الغرض أو الإرادة ، ترق أو تطفأ أو تغدو أثرية ، etherialized ، على حد التعبير المألوف لدى أرنولد توينبي ، حتى تهود أكثر من تجريد عقل . فمنا لا يعود الأمر متعلقا بروح تبعث الحياة في كل من هينيه ، وإيمان ، بقوة ، لا شخصية لا يمكن تحديد موقع فاعليتها في أى مكان من العالم الطبيعي . والانجاء المميز للذهن الميتافيزيقي ليس إضافة صفة الحياة على الطبيعى بقدر ما هو ، تجسيم ، الأفكار ، وليس نسبة مشاهد إلى تلاميخ أو أغراض إلى البحر ، بقدر ما هو إضافة ، حقيقة ، reality ، ناتجة على التصور ، معادلة لحقيقة عالم المصنوع والكرامى والغشرات . وهكذا تبدأ الماهيات ، و ، الميول ، و ، الإمكانيات ، و ، الطوائف ، في تعمير الكون بوصفها كيانات لها قوامها الخاص ، وتغزى إليها فاعلية عليا لم تكن تنسب من قبل إلا إلى الأرواح . ويتصور الميتافيزيقيون وجود ، لوجوس ، أو ، عقل ، يتحكم في نظام العالم الطبيعى ، بدلا من الآلهة غير المنظورة التى قال بها اللاهوتيون . وأقوى سمات الميتافيزيقي هى أنه يجعل «العقل» مساويا «للعلة» ، ويتصور بذلك أن في إمكانه عن طريق الاستدلال وحده أن يفسر علل الأشياء . فهو يقدم «إلهين» استمدت بالاستنباط من حقائق معقولة واضحة بناتها ، على وجود موجود ضرورى يسميه «بإله» ، ويعزو «الضرورة» التى يزعم أنها مميزة لاستدلاله ، إلى الأشياء التى يتصور أنه قد استدلل عليها .

وتأتى بداية النهاية بالنسبة إلى الميتافيزيقياء عندما تنشب الخلافات الكبرى بين من يسمون «بالواقعيين» و «الاسمين» حول مركز التصورات الكلية . هذه الخلافات مازالت ميتافيزيقية ، إذ يظل كلا الطرفين يعتقد أن التحليل المنطقي وحده كفيل بالبت في المسائل المتعلقة بالوجود . غير أن النظر إلى

« حقيقة ، الكليات ، مستقلة عن الجزئيات التي تنصف بها ، على أنها مشكلة ، هو في ذاته دليل على الوهن التدريجي لقيود الميتافيزيقا ذاتها .

أما المرحلة الثالثة أو « الوضعية » فتأتى أخيرا عندما تُترك كل هذه « المشاكل » جانبا بسبب عقمها ، ويظل العلم الوضعي هو وحده الذى يُعترف به مصدرا للمعرفة البشرية . فى هذه المرحلة لا يتصور « التفسير » ، إلا من خلال فروض أو قوانين تجريبية تصف العلاقات الثابتة القائمة بين فئات من الظواهر الملاحظة وهنا لا يُعترف « بارتباط على » غير التضافى القابل للتحقيق بين فئات من الظواهر ، ويقتصر دور العقل على تتبع العلاقات المنطقية القائمة بين الفروض العلمية ذاتها .

والواقع أن وصف كونت لهذه المرحلة هو فى حقيقة الأمر عرض لنظريته الخاصة بالمعرفة ، وهى نظرية ليست ، رغم ذلك ، « تجريبية » ، إلا بأهم معانى هذا اللفظ . فكل تفكير على يمين عليه ، فى رأيه ، أن يقبل اختبارات الملاحظة بوصفها اختبارات حاسمة فى تحديد صحة أى فرض . غير أن العلم أكثر من مجرد إقرارات قائمة على الملاحظة ، وإن علما كالفيزياء لينس ، لا يحشد عدد كبير من الوقائع الجزئية . وإنما بصياغة فروض ونظريات عامة تربط هذه الوقائع بغيرها من الوقائع على نحو منظم . والعلم الصحيح لا يظهر إلا عندما يُكشف التضافى بين الوقائع ، وأهم من ذلك ، عندما ينظر إلى الظواهر الفردية على أنها أفراد فى فئات شاملة لظواهر مماثلة ترتبط فى علاقات شبه قانونية متعلقة بتلازمها فى الوجود أو تعاقبها مع أفراد الفئات الأخرى المماثلة . وعندما تكون العلاقات التي تصفها نظرية علمية معينة علاقات تلازم فى الوجود ، يطابق كونت على هذه النظرية اسم القانون « السكونى » static ؛ وعندما تكون علاقات تعاقب أو استمرار ، يسمى القانون « بالقانون الحركى » dynamic . ويرى كونت أن هذين النوعين من القوانين أساسيان للعلم ؛ وليس لنا أن تؤثر أحدهما

على الآخر على نحو نهائى . ولتصرف إلى ذلك ، فى هذا العدد ، أن من الممكن تجنب قدر كبير من الجدل القيم حول إمكان أو طبيعة ما يسمى بقوانين التطور التاريخى إذا ما استقر هذا التمييز البسيط دائما فى الأذهان بوضوح . ولقد أظهر كونت فى هذه المسألة ، كما أظهر فى مسائل أخرى متعددة ، صفا ذهنيا كان سابقا لزمانه إلى حد بعيد .

ويقبل كونت ، بمعنى ما ، المثل الأعلى لوحدة العلم . ولكن يبدو أن فكرة وحدة العلم لم يكن لها فى ذهنه المعنى الذى كان لها فى أذهان بعض الفلاسفة الآخرين من ذوى العقليات العلية . ويظهر موقف كونت بوضوح فى آرائه العريضة حول تصنيف العلوم ، وهى بهذه المناسبة ، مشكلة أناحت لفلاسفة العلم فى القرن التاسع عشر ممارسة إحدى رياضاتهم المتزلية (الداخلية) المحببة إلى نفوسهم . فكبرت أولا يرفض رد العلوم بعضها إلى بعض . وهو يعارض أى تصنيف يضى إلى رد علم الاجتماع إلى علم الأحياء ، أو علم الأحياء إلى الفيزياء . وهو يرى أن الفارق فى نطاق قوانين العلوم أو عموميتها ليس إلا سباجز تبا للاختلاف بين العلوم . وإنما يرجع هذا الاختلاف أيضا إلى أن التجربة تكشف عن أنماط متميزة شديدة التباين من الظواهر التى يحتاج تفسيرها ، لهذا السبب ، إلى مجموعة متباينة من التصورات المتميزة ، وإلى كثرة من النظريات التى لا يمكن رد بعضها إلى بعض . وإذن فالوحدة الوحيدة للعلم ، التى تدعو إليها فقه كونت ، هى وحدة المنهج ، أى اشتراك كل الباحثين العليين فى التزام المنطق واختبارات الملاحظة التجريبية . ولا يعترف كونت ، ثانيا ، بأن الفلسفة ذاتها علم أساسى هام ، أعم من الفيزياء . تمد فروض العلوم الأقل عمومية بالنسبة إليه نتائج منطقية أو تطبيقات جزئية . ومن السمات ذات الدلالة الهامة فى وضعية كونت أنه يرفض أى نوع من المادية ، لأن المادية « ميتافيزيقية » ، بل أيضا لأنها تشوه الفوارق الحيوية القابلة للملاحظة والقائمة بين

أنواع الظواهر التي تعالجها العلوم الفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية .

ومع ذلك فليس معنى هذا أن كونت كان على استعداد لتأييد ما أسماه الفلاسفة الألمان ، بالعلم الروحي Geisteswissenschaft ، ولا سيما إذا كان هذا اللفظ يدل على مبحث يبعد صراحة إدخال المقولات الروحية في مجال العلم ، أو يجب بمعطيات خاصة ، مزعومة للتجربة ، لا يُستحصل إليها ، من حيث المبدأ . إلا بالاستبطان . أو يستخدم أخيراً « منطقاً » دياكتيكياً خاصاً يختلف عن المنطق المستخدم في العلوم الفيزيائية . وعلى العكس من ذلك يرفض كونت أن يُنظر إلى اندهن "بشرى" على أنه مجال وحيد للبحث لا تصل إليه طرق التحليل والملاحظة العامة المشتركة بين الذوات . وهو يرى أن هنالك أساساً عشرين أساسين للسلوك "بشرى" : علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، وعلم الاجتماع . وفي رأي كونت أن أى علم ثالث يزعم أنه يعالج ظواهر (نفسية) خاصة إما هو من قبيل الأسطورة المحض . وينبئ أن يضاف إلى ذلك هنا أن كونت نفسه قد نحت اللفظ النقيض : "sociology" (١) ، (علم الاجتماع) للدلالة على علم لم يكن موجوداً بعد للبحث مع البشرى ، وهو العلم الذي اعتقد أن قوانينه هي وحدها الكفيلة بتفسير السلوك الاقتصادي والسياسي والأخلاقي للبشر . ويعترض كونت بشدة على أية نظرة تاريخية خالصة إلى دراسة العمليات التاريخية ، وهو في هذا يتحالف مع معاصره الإنجليزي الأصغر سناً ، جون استوارت مل ، ضد مؤيدي ما يسمى بالمنهج التاريخي ، الذين يزعمون أن دراسة التاريخ وحدها كفيلة بإتاحة المعرفة المؤدية إلى السلوك في الحياة . فالتاريخ في رأى كونت

(١) الإشارة هنا بالطبع الى الأصل المزدوج ، المؤلف من جزء لاتيني

(المترجم)

وجزء يوناني ، لهذا اللفظ .

يمدنا بمجموعة من الملاحظات الجزئية التي لا تستطيع ، على أحسن الفروض ، إلا تقديم المعطيات المهمة انعم النظر في الاجتماعية واختبارها ، ولكنه لا يأتي بالنظريات ذاتها . ومن المحال في نظره توافر معرفة بحركة التاريخ ما لم تقم هذه المعرفة على علم للجتمع .

وهناك صفة أخرى تصف بها فلسفة كونت ودينبي علينا إيضاها . فقد أخذ كونت في سنواته الأخيرة يزداد إيمانا بأن فلسفته تنطوي على أساس لعقيدة جديدة للبشرية ، ، ثابته وحدها الملازمة في نظره لعقل البشر في عصر علمي . فالأديان التقليدية تقتضي قبول معتقدات لاهوتية غير علمية ، وتحول جهودنا عن مشاكل الرفاه الفردي والاجتماعي ، في هذا العالم . وفي هذا كان كونت معارضا لها ، وقد حاول أن يستمض عنها بالمثل الأعلى الديني الجديد بشرية تزداد استقارة بالتدريج . وتنفاني بغيره في سبيل مبادئ الزراعة والحب . ولكن بما يؤسف له أن كونت لم يقنع بالدعوة إلى عقيدته الجديدة . وإنما انجبه أيضا إلى عديد طقوس مفصلة لها ، مما كان موضعها لسخرية ناقديه . وفضلا عن ذلك فقد ازداد كونت في سنواته الأخيرة إيمانا بأنه النبي الحقيقي لدينه الجديد ، وبأن عشيقته الثابتة هي القديسة الحامية لهذا الدين . كما أنها رمزه . ولم يكن في هذا ، بطبيعة الحال ، ما يزدى إلى إعلاء قيمته من حيث هو مفكر .

ولقد أصيب كونت في سنواته الأخيرة بما يشبه مرض البارانويا^(١) ، وكشفت كتاباته الأخيرة عن قدر من احتلال التوازن الانفعالي أدى ،

(١) علة ذهنية (أو ذهان psychosis) لا يعرف لها سبب عضوي محدد ، وتتميز بالتخيل المستمر ، التساق مع ذاته ، لاوهام يشيع منها وهما الاضطهاد والعظمة . ومن سمات هذه العلة أن صاحبها لا تبذو منه أعراض التفكير الذهني بوضوح ، بل أنه كثيرا ما يكون - في حدود وهمه - متقلبا في تصرفاته إلى حد بعيد . (المترجم)

لسوء الحظ، إلى إلقاء ظل من الغموض على كتاباته المبكرة الجلية. ولقد كان ذهن كونت، رغم كل مظاهر العظمة التي أضفاها على ذاته، من نتائج عصره، وكانت فلسفته الوضعية تمثل دون شك إحدى المعالم الرئيسية في تفكير القرن التاسع عشر. كما أنه كان أكثر بكثير من مجرد داعية محدود الأفق للعلم. فقد كان يعتقد بوجود احتلال المنهج العلمي مكان المصادر في ميدان المعرفة، ولكنه لم يتصور لحظة واحدة أن اكتساب المعلومات العلمية هو الغاية الوحيدة للحياة البشرية. وكان يؤمن بوحدة العلم، ولكن بمعنى أن مناهج البحث العلمي واحدة فقط، ولم يكن ضمن برنامجه، من حيث هو مفكر وضعي، أن ينزل بالإنسان إلى مرتبة الشيء المادي خصب، وفضلا عن ذلك فإنه لا تضطر في حالة كونت إلى أن تتردد لحظة لكي نفهم ما يقوله، مثلما نفعل في حالة فته وهيجل. فهو في معظم الأحيان يتحدث حديثا مباشرا واضحا، بأقل قدر ممكن من الغموض. ولقد كانت له أخطاء خطيرة، غير أن من الممكن على الأقل تحديد مضمونها، وبالاختصار فسوف يكشف كل قارئ نزيه في أوجست كونت مفكرا يقسم بقدر كبير من العمق والأصالة، كان، مع كل أخطائه، هو المهد لكثير من الاتجاهات التي ما زالت في عنقوان نشاطها بين الفلاسفات التجريبية والطبيعية في عصرنا هذا. ولقد كان معظم مؤرخي فلسفة القرن التاسع عشر متجنين عليه، وإنه لمن دواعي اغتباطي، أنني حاولت، في هذه الصفحات القلائل، ردة إلى.

والنص التالي مقتطف من الفصل الأول من المجلد الأول من كتابه
(فلسفة أوجست كونت الوضعية)، (*) وفي هذا النص يشرح كونت

* « فلسفة أوجست كونت الوضعية »

The Positive Phil. of Auguste Comte

ترجمة Harriet Martineau . لندن ، تروبنر وشركاه ، ١٨٥٣ . وهي
ترجمة بتصرف ، لخص فيها كتاب Cours de phil. positive (1840-42) .

هدف فلسفته ويوضح طبيعة الفلسفة الوضعية وأهميتها .

• إن الإيضاح العام لأي مذهب فلسفي قد يكون عرضاً موجزاً للمذهب .
يُترنم وضعه ، أو تلخيصاً للمذهب موضوع بالفعل . وإذا كانت قيمة
الآخير أعظم ، فإن للأول مع ذلك قيمته ، من حيث إنه يوضح خصائص
الموضوع الذي سيُعالج منذ البداية . وبما له أهمية خاصة ، في حالة كونه
الحالة التي تُقترح فيها دراسة موضوع متشعب لم تتضح معالمه قبل الآن ، أن
يحدد ميدان البحث بكل دقة ممكنة . ولهذا السبب سوف أعرّض لمحة عن
الدواعي التي أدت إلى قيام هذا البحث ، والتي سوف تُعرض خلاله
بأسهاب تام .

ولكي نفهم القيمة الحقيقية للفلسفة الوضعية وطابعها ، ينبغي علينا أن
نلقي نظرة عامة موجزة على التطور التدريجي للذهن البشري ، منظوراً إليه
من حيث هو كل ، إذ لا يمكن فهم أية فكرة إلا من خلال تاريخها .

قانون التقدم البشري : تؤدّى دراسة تطور العقل البشري في جميع
الاتجاهات وفي كل العصور إلى كشف قانون أساسي هام ، يخضع له هذا
التطور بالضرورة ، وتنبئته ، على أساس متين ، وقائع تركيبنا وتجزئتنا
التاريخية . هذا القانون هو أن كلاماً من مفاهيمنا الرئيسية ، وكل فرع لمعرفة
يمر على التوالي بثلاثة ظروف نظرية مختلفة : اللاهوتية ، أو الخرافية ؛
والميتافيزيقية أو التجريدية ؛ والمالية أو الوضعية . وبعبارة أخرى فالمعدل
البشري ، بحكم طبيعته ، يستخدم في تقدمه ثلاثة مناهج للفلسف ، يختلف
طابعها اختلافاً كبيراً ، بل تتعارض تعارضاً أساسياً : هي المنهج اللاهوتي ،
والميتافيزيقي ، والوضعي . ومن هنا تظهر ثلاث فلسفات ، أو ثلاثة مُنطق
عامة من المفاهيم حول مجموعات الظواهر ، كل منها يستبعد الآخرين .
أولها هو نقطة البداية الضرورية للذهن البشري ، وثالثها هو الحالة النابتة
المستقرة . أما الثاني فحالة انتقالية غسب .

المرحلة الأولى : في الحالة اللاهوتية يفترض الذهن البشرى ، في بحثه عن الطبيعة الأساسية للأشياء ، والمثل الأولى والغائية (أى أصلها والغرض منها) — أن كل الظواهر ناتجة عن الفعل المباشر لسكانات فوق الطبيعة .

المرحلة الثانية : وفي المرحلة الميتافيزيقية ، التي لا تعدو أن تكون تعديلاً للأولى ، يفترض الذهن ، بدلاً من السكانات فوق الطبيعة ، قوى مجردة ، وكيانات فعلية (أى تجريدات شخصية) كامنة في كل الموجودات ، وقادرة على إحداث جميع الظواهر . وليس ما يسمى بتفسير الظواهر في هذه المرحلة سوى إحالة كل منها إلى كيانه الخاص به .

المرحلة الثالثة : وفي المرحلة الأخيرة الوضعية يكف الذهن عن البحث العقيم عن أفكار مطلقة ، وعن أصل الوجود وغايته ، وعن علل الظواهر ، وينصرف إلى دراسة قوانينها — أى علاقات النعاقب والتشابه الثابتة بينها . ووسيلة هذه المعرفة هي الاستدلال والملاحظة مجتمعين . والمعنى المفهوم هنا من الحديث عن تفسير للظواهر هو مجرد إثبات ارتباط بين الظواهر الفردية وبين وقائع عامة ما ، يقل عسدها تدريجياً كلما تقدم العلم .

الحد النهائي لكل مرحلة : يصل النظام اللاهوتي إلى أقصى كمال يستطيع بلوغه عندما يستبدل الفعل الإلهي لموجود واحد بالعمليات المتنوعة لآلهة عديدة كانت تستصور من قبل . وبالمثل يستبدل الناس في المرحلة الأخيرة من النظام الميتافيزيقي كيانا واحداً هائلاً (هو الطبيعة) ، من حيث هو علة لجميع الظواهر ، بالكيانات الكثيرة التي اقترحت في البداية . وعلى هذا النحو ذاته سيكون الكمال الأقصى للنظام الوضعي (إن كان لنا أن نأمل في مثل هذا الكمال) هو تصوير جميع الظواهر على أنها أوجه جزئية لواقعة عامة واحدة — كالجاذبية مثلاً .

وسوف تثبت فيما بعد أهمية تطبيق هذا القانون العام . وحسبنا الآن أن
نشير إلى بعض أسبابه :

الأدلة على القانون - أدلة فعلية (واقعية) : لا بد أن يعمل كل علم وصل
إلى المرحلة الوضعية الطابع الذي يدل على أنه مر بالمرحلتين الأخريتين .
فأيا كان العلم ، فلا بد أنه كان منذ وقت مضى مؤلفاً من تجريدات
ميثافيزيقية ، كما نستطيع أن ندرك الآن . فإذا تعقبناه إلى وقت أسبق ،
وجدناه يتخذ طابع المفاهيم اللاهوتية . وسوف تصادفنا ، أثناء البحث ،
فرص لاحصر لها ندرك منها أن أكثر علومنا تقدماً ما زال يحمل الطابع الواضح
كل الوضوح للمرحلتين السابقتين اللتين مر بهما .

وإن في تقدم ذهن الفردى لمثلاً ، بل دليلاً غير مباشر ، على تقدم ذهن
العام فلما كانت نقطة بداية الفرد والنوع البشرى واحدة ، فإن مراحل ذهن
الشخص الواحد تطابق عصور ذهن النوع البشرى . وإن كثيراً منا ليدرك .
إذا ما عاد بفكره إلى تاريخ حياته الخاص ، أنه كان لاهوتياً في طفولته .
ميثافيزيقياً في شبابه ، وفلسوفاً طبعياً في نضوجه . وفي وسع كل من بلغ
سن النضج فيما أن يحقق هذا في نفسه .

أدلة نظرية : تؤيد هذا القانون أسباب نظرية إلى جانب ملاحظة الوقائع .

وأهم هذه الأسباب هو أن من الضروري أن توجد دائماً نظرية مانردة
إليه وقائماً ، وأن من الأمور الواضحة الاستحالة ، في الوقت ذاته ، أن
يكون الناس في بداية المعرفة البشرية قد كونوا نظريات من ملاحظة الوقائع .
فقد أكدت كل المقول السليمة ، منذ عصر ييكن ، أنه لا يمكن قيام معرفة
حقيقية سوى تلك المبينة على وقائع ملاحظة .

وهذا أمر لا جدال فيه ، في مرحلتنا المتقدمة الحالية ، ولكننا إذا ما عدنا

القمبرى إلى المرحلة البدائية للعرفة البشرية ، فسرى أن الأمر كان قطعاً على خلاف هذا في ذلك الحين . فإذا كان صحيحاً أن كل نظرية ينبغي أن تبني على وقائع ملاحظة ، فن الصحيح بالقدر نفسه أن من المستحيل ملاحظة الوقائع دون الاسترشاد بنظرية ما . فبغير هذا الاسترشاد تكون وقائعنا مفككة عقيمة ، ولا يكون في وسعنا الاحتفاظ بها ، بل لا نستطيع إدراكها في معظم الأحيان .

وهكذا ، فلولا المهرب الطبيعي الذى تتيحه المفاهيم اللاهوتية ، لعقل العقل البشرى يدور في حلقة مفرغة ، ما بين ضرورة ملاحظة الوقائع من أجل تكوين نظرية ، وضرورة وجود نظرية من أجل إمكان ملاحظة الوقائع . وهذا هو السبب الأساسى للطابع اللاهوتى للفلسفة البدائية . وبما يؤكده الضرورة ، ملاءمة الفلسفة اللاهوتية لأقدم أعماق العقل البشرى ملاءمة تامة . ومن العجيب أن أصعب المشاكل ، أعنى مشاكل طبيعة الموجودات ، وأصل الظواهر والفرض منها ، كانت هى أول ماخطر على الأذهان في الحالة البدائية ، على حين أن المشاكل التى كانت بالفعل قريبة المال كانت تعدغير جديرة بالدراسة الجدية . والسبب واضح كل الوضوح -- فالتجربة وحدها هى التى تعرفنا بنطاق قدرتنا ، ولو لم يكن الناس قد بدأوا بتقدير مبالغ فيه لما يستطيعون عمله ، لما فعلوا أبداً ما يمكنهم القيام به . وإن تكويننا ذاته ليقضى هذا . ففي فترة كهذه لم يكن من الممكن أن يشعر الناس أذنا صاغية لأية فلسفة وضعية تستهدف دراسة قوانين الظواهر ، وتتصف أساساً بأنها تهى العقل البشرى عن تأمل تلك الأسرار الرفيعة التى يشرحها اللاهوت حتى أدق تفاصيلها يفسر جذاب . ويتضح هذا بجملاء إذا ما تأملنا ، بطريقة عملية ، طبيعة الأبحاث التى اهتم الناس بها في البداية . فمثل هذه البحوث تطلب اللب بقوة ، إذ قنع الإنسان بأن له سيطرة لاحدها على العالم الخارجى -- الذى هو عالم لا يستهدف سوى نعمنا ، ويرتبط بحياتنا على شتى الأنحاء . ولقد

أتاحت الفلسفة اللاهوتية ، برضا هذا الرأي ، تلك القوة الدافعة الضرورية لحث ذهن البشرى على بذل الجهد الشاق الذى لا يتحقق دونه تقدم . وليس فى وسعنا أن نتصور بوضوح طبيعة هذه المرحلة ، بعد أن بلغ عقلمان المتزوج ما يتيح له خوض أبحاث علمية شاقة دون حاجة إلى قوة دافعة كذلك التى أثارت خيال المنجمين أو الكيمايين القدامى . فلدينا ما يكفينانم الدوافع فى أملنا أن نكشف قوانين الظواهر ، بغية تأييد نظرية أو رفضها . ولكن لم يكن من الممكن أن يكون الأمر كذلك فى الأيام الأولى ، ونحن إنما ندين لأوهام التنجيم والكيمياء القديمة بتلك السلسلة الطويلة من الملاحظات والنجارب التى بنى عليها علمنا الوضعى . وهذا ما أدركه كيلر^(١) فى حالة الفلك ، وبرتوليه^(٢) فى حالة الكيمياء .

وهكذا كانت الفلسفة اللاهوتية ، وهى فلسفة تلقائية ، هى البداية والمنهج والمذهب المزمع الوحيد الممكن ، والذى أمكن أن تنمو الفلسفة الوضعية منه . ومن السهل بعد ذلك أن ندرك كيف كانت المناهج والمذاهب المتنافزة التى أتاحت بالضرورة وسيلة الانتقال من إحدى المرحلتين إلى الأخرى .

فلم يكن فى وسع ذهن البشرى ، وهو البطرء فى تقدمه ، أن يفكر دفعة واحدة من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية . إذ أن بين الاثنين

(١) يوهانس كيلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) فلكى ألماني تأثر بتعاليم كيرك واتصل بجاليليو ، وكذلك « بتيكوبراهي » ، ووضع بفضل هذا الاتصال القانونين المشهورين بقانون كبلر ، ثم أضاف اليهما فيما بعد قانونا ثالثا ، وقد وضعت هذه القوانين أسس علم الفلك فى ضوء الانقلاب الكبرنيكى الحديث .
(المترجم)

(٢) كلود لويو برتوليه (١٧٤٨ - ١٨٢٢) كيميائى فرنسى كانت له أبحاث هامة فى الأحماض وفى التوازن الكيميائى وتحليل الأملاح ، وكان من بين العلماء الذين وفدوا مع نابليون فى حملته الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ .
(المترجم)

من انتعاض الشديد ما حتم قيام مذهب فكرى وسيط لإتاحة الانتقال من أحدهما إلى الآخر . والفائدة الوحيدة للأفكار الميتافيزيقية تنحصر في قيامها بهذه المهمة . وهكذا فإن الناس في تأملهم للظواهر يستبدلون بالتوجيه الصادر من كائن فوق الطبيعى كيانا مقابلا له . وربما اعتقد أن هذا الكيان مستمد من فعل فوق الطبيعى ؛ ولكن الأيسر من ذلك صرف الانتباه عنه ، وتركيز الاهتمام في الوقائع ذاتها ، حتى لا تعود القواعد الميتافيزيقية في النهاية سوى الأسماء التجريدية للظواهر . وليس من السهل أن نحدد طريقة أخرى ، غير هذه ، لانتقال أذهاننا من الأفكار فوق الطبيعية إلى الأفكار الطبيعية ، ومن الغضام اللاهوتية إلى النظام الوسمى .

وبعد أن حددنا عل هذا النحو قانون التطور البشرى ، ينبغي أن نبحث في الطبيعة الحققة للفلسفة الوضعية .

طابع الفلسفة الوضعية — إن أول ضامع لفلسفة الوضعية . كان أننا من قبل ، هو أنها تنظر إلى جميع الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية لا تغير . ولما كنا ندرك مدى عظم ما يسمى بالعلل ، الأولى منها أو الغائية ، في أى بحث ، فإن مهمتنا هي السعى إلى كشف هذه القوانين بدقة ، بغية اختصارها إلى أقل عدد ممكن . أما التأمل النظرى للعلل فلا يؤدي إلى حل أية مشكلة متعلقة بالأصل والفرض . ومهمتنا الحقيقية هي أن نحلل بدقة ظروف الظواهر ، ونجمع بينها عن طريق علاقات التعاقب والتشابه الطبيعية . وأفضل مثل على ذلك يتبدى في فكرة الجاذبية . فنحن نقول إنها تفسر الظواهر العامة للكون ، لأنها تجمع كل الوقائع الفلكية الهائلة التنوع تحت باب واحد ، وتكشف عن الاتجاه الدائم للذرات بعضها نحو البعض في تناسب طردى مع كتلتها ، وفي تناسب عكسى مع مربعات مسافتها ؛ على حين أن الواقعة مألوقة تماما لدينا ، ونقول بالتالى إننا نعرفها : أعنى وزن

الاشياء على سطح الارض . أما ما هو الوزن وما هي الجاذبية ، فذلك أمر لا شأن لنا به ؛ إذ هو ليس موضوعاً للمعرفة على الإطلاق . وقد مارس اللاهوتيون أو الميتافيزيقيون خيالهم حول هذه المسائل وبخلقونها ؛ غير أن الفلسفة الوضعية ترفضها . وقد اقتضت كل محاولة بذات لتفسيرها على القول آخر الأمر ، من الجاذبية هي الوزن المكثف ، وإن الوزن هو الجاذبية الأرضية ؛ أى أن مجموع الظواهر واحدة ، وتلك هي النقطة التي بدأ منها السؤال

تاريخ الفلسفة الوضعية : قبل تحديد المرحلة التي بلغتها الفلسفة الوضعية ينبغي أن يستقر في أذهاننا أن أنواع معارفنا المختلفة قدمرت بمراحل التطور الثلاث بسرعات متفاوتة ، وأنها بالتالى لم تصل إلى آخر المراحل في وقت واحد . ويتوقف معدل التقدم على طبيعة المعرفة موضوع البحث . حتى أن هذه القاعدة تؤلف ملحماً لقانون التقدم الاساسى . فتبكير أية معرفة في بلوغ المرحلة الوضعية يتناسب تناسباً طردياً مع عموميتها وبساطتها واستقلالها عن فروع المعرفة الأخرى . فعلم الفلك ، الذى يتألف ، قبل كل شيء ، من وقائع تنصف بالعمومية والبساطة والاستقلال عن العلوم الأخرى . كان أول علم بلغ هذه المرحلة ؛ وتلته الفيزياء الأرضية ، ثم الكيمياء ، وأخيراً علم وظائف الأعضاء .

ومن العسير تحديد تاريخ دقيق لهذا الانقلاب في العلم . ومن الممكن أن يقال عنه ، كما يقال عن أى شيء آخر ، إنه كان قائماً على الدوام ؛ ولا سيما منذ جهود أرسطو ومدرسة الإسكندرية . ثم منذ إدخال الرب للعلم الطبيعي إلى غرب أوروبا . أما إذا كان علينا أن نركز أنظارنا على فترة محددة بعينها ، تعد نقطة تجمع ، فلا بد أن تكون هي الفترة التي أدت فيها قواعد يمكن وأفكار ديكارت وكشوف جاليليو ، منذ حوالى قرنين من الزمان ،

إلى إيقاظ ذهن البشرى من سباته . فى تلك الفترة قامت روح الفلسفة
الوضعية تعارض المذاهب الخرافة والمدرسية التي كانت تشوه قبل ذلك
الطابع الحقيقى لكل علم . ومنذ ذلك الوقت ، أصبح تقدم الفلسفة الوضعية
وتدهور المرحلتين الآخرين من الوضوح بحيث لا يشك ذهن عاقل ، فى
وقتنا هذا ، فى أن الثورة صائرة حتى متهاها - حين يدخل كل فرع للمعرفة ،
عاجلاً أو آجلاً ، فى نطاق الفلسفة الوضعية . هذا هدف لم يتحقق بعد ، إذ
أن بعض فروع المعرفة ما زال خارجاً عن هذا النطاق ؛ ولن تكتسب
الفلسفة الوضعية طابع الشمول اللازم لإقامتها بصورة نهائية إلا إذا أصبحت
كل العلوم داخلة فى هذا النطاق .

فرع جديد للفلسفة الوضعية : لا بد أن القارىء قد لاحظ وجود
حذف فيما ذكرته منذ قليل عن الأنواع الأربعة الرئيسية للظواهر - الفلكية
والفيزيائية والكيميائية والفسولوجية ، إذ لم أفل شينا عن الظواهر الاجتماعية .
ورغم ارتباط الظواهر الاجتماعية بالظواهر الفسولوجية ، فإنها تقتضى
تصنيفاً متميزاً ، نظراً إلى أهميتها وصعوبتها . فهى أكثر الظواهر فردية ،
وتعقداً ، واعتقاداً على كل الباقيين ؛ ومن هنا وجب أن تكون آخرها ، حتى
لو لم تكن تصادفها أية عقبة خاصة . فهذا الفرع من العلم لم يدخل قبل الآن
فى مجال الفلسفة الوضعية . وما زالت المناهج اللاهوتية والميتافيزيقية ، التي
قضى عليها فى الفروع الأخرى ، تطبق حتى الآن فى كل بحث للموضوعات
الاجتماعية ، سواء فى طريقة البحث والمنافشة ، وإن تكن أفضل العقول
قد شمت تماماً تلك المنازعات الأزلية حول الحق الآلى وسيادة الشعب .
تلك هى الثغرة الكبرى - ومن الواضح أنها أيضاً الوحيدة التى ينبغي ملؤها
لإقامة فلسفة الوضعية راسخة كاملة . وفى وقتنا هذا ، الذى توصل فيه ذهن
البشرى إلى الفيزياء السماوية والأرضية ، الميكانيكية والكيميائية ، والفيزياء
العضوية ، النباتية والحيوانية - لم يبق إلا علم واحد لإكمال حلقات سلسلة

علوم الملاحظة - وأعني به علم الفيزياء الاجتماعية . وهذا أهم هدف يحتاج الناس الآن إلى بلوغه ، وهو أيضا الهدف الرئيسي الذي يسعى كتابنا هذا إلى تحقيقه .

الفيزياء الاجتماعية - من الحق أن ندعى القدرة على الإتيان بهذا العلم الجديد على التوفيق صورته الكاملة . فهناك علوم أقدم منه ، ما زالت أحوالها من حيث التقدم متفاوتة إلى حد بعيد . ولكننا سنبين أن نفس طابع الوضعية الذي تنقسم به كل العلوم الأخرى، ينتمى إلى هذا العلم بدوره . وباتهاء هذا العمل يكون المذهب الفلسفي للحدثين قد اكتمل بالفعل ، إذ لن نظل هناك ظاهرة لا تندرج بطبيعتها تحت واحدة من الفئات الخمس الكبرى . وعندما تصبح كل أفكارنا الرئيسية متجانسة ، تكون دعائم المرحلة الوضعية قد استقرت تماما . ومن المحال أن يتغير طابعها هذا ثانية، وإن تكن ستظل على الدوام في تطور بإضافة معارف جديدة . وعندما تكتسب طابع الشمول الذي كان من قبل هو الميزة الوحيدة للنظامين السابقين ، فسوف نحصل عليهما بتفوقها الطبيعي ، ولا تترك لهما إلا وجوداً تاريخياً .

الهدف الثانوى لهذا الكتاب - أوضحنا من قبل الهدف الخاص لهذا الكتاب . أما هدفه الثانوى والعام فهو : دراسة ما حدث في العلوم ، لكي نبين أنها ليست منفصلة في ماهيتها ، وإنما هي كلها فروع لجزر واحد . ولو كنا قد اقتصرننا على الهدف الأول والخاص لهذا الكتاب ، لكانت نتيجة بحثنا هي دراسة للفيزياء الاجتماعية حسب : على حين أن القول بالهدف الثانى العام يجعلنا نقدم دراسة للفلسفة الوضعية ، مستعرضين جميع العلوم الوضعية التي تكونت من قبل .

دراسة فلسفة العلوم - ليس الغرض من هذا الكتاب تقديم عرض للعلوم الطبيعية . فتل هذا العرض إلى جانب كونه لا ينتهى ، وكونه يقتضى

إعداداً علياً لا يتوافر لآى شخص بمفرده ، خارج عن نطاق هدفنا ، الذى هو تتبع مجرى الفلسفة الوضعية ، لا العلم الوضعى . وكل ما علينا هو أن ننظر إلى كل علم أسامى فى صلتته بالمذهب الوضعى فى مجموعه ، وفى الروح المميزة له ، أى من حيث مناهجه ونتائج الرئيسية .

والهدفان ، مع تميز كل منهما عن الآخر ، لا ينفصلان ؛ إذ لقيام ، من جهة ، لفلسفة وضعية دون أساس من العلم الاجتماعى ، الذى لولاه لما كانت شاملة لكل شيء ؛ وليس فى وسعنا ، من جهة أخرى ، متابعة العلم الاجتماعى دون أن نكون قد تأهبنا لذلك بدراسة ظواهر أقل تعقيداً من الظواهر الاجتماعية ، وتزودنا بمعرفة للقوانين والوقائع السابقة التى تؤثر فى العلم الاجتماعى . ورغم أن العلوم الأساسية لا تتساوى فى درجة أهميتها للأذهان العادية ، فليس فيها ما يمكن تجاهله فى بحث كذا ، وكذا فى نظر الفلسفة ذات قيمة متساوية لرفاه الإنسان . وحتى تلك التى تبدو أقلها أهمية ، لها قيمتها الخاصة ، إما لا كتمال منهاجها ، وإما لأنها أساس ضرورى للباقين جميعاً .

مزايا الفلسفة الوضعية — الآن . وقد أوضحنا الروح العامة لهذه الدروس فى الفلسفة الوضعية ، فلنلق نظرة على المزايا الرئيسية التى يمكن استغلالها لصالح التقدم البشرى من دراسة هذه الفلسفة . ولندشّر بوجه خاص إلى أربع من هذه المزايا :

الفلسفة الوضعية تلقى ضوءاً على الوظيفة العقلية : ١ — تتمثل فى دراسة الفلسفة الوضعية الوسيلة المعقولة الوحيدة لمرض القوانين المنطقية للذهن البشرى ، وهى القوانين التى كانت تُلتمس من قبل بوسائل غير سليمة .

ولكى نوضح مانعنيه بهذا ، نشير إلى عبارة قالها السير « دى بلانقييل

de Blainville ، في كتابه عن علم التشريح المقارن ، وهو أن كل كائن إيجابي ، وكل كائن حي يرجه خاص ، يمكن أن يُنظر إليه من ناحيتين : ناحية سكونية ، وناحية حركية ، أى من حيث هو خاضع لظروف أومن حيث هو فعال . ومن الجلى أن جميع الأفكار تندرج تحت واحدة من هاتين الفئتين . فلتطبق هذا التصنيف على الوظائف العقلية .

إذا ما نظرنا إلى هذه الوظائف من الناحية السكونية - أى إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الظروف التي تخضع لها في وجودها - لوجب علينا أن نحدد الظروف العضوية لهذه الحالة ، وهو مبحث ينقلنا إلى مجال التشريح وعلم وظائف الأعضاء . أما إذا قمنا بالناحية الحركية ، فيمكن علينا أن نكتفى بدراسة ممارسة القوى العقلية للجنس البشرى ونتائجها ، وهي دراسة لا تزيد ولا تنقص عن الموضوع العام للفلسفة الوضعية . وبالاختصار . فعلى أن ننظر إلى جميع الظواهر العقلية على أنها وقائع منطقية هامة بنفس مقدار هذه الظواهر . وعندئذ لا يكون علينا . لكي نصل إلى معرفة القوانين المنطقية . إلا أن نقوم بملاحظة دقيقة لهذه الوقائع . ولما كانت هذه هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الظواهر العقلية ، فسوف يؤدي هذا إلى استبعاد علم النفس المزيّف ، الذى هو المرحلة الأخيرة للاهوت . ذلك لأن علم النفس هذا يزعم لنفسه القدرة على تحقيق كشف قوانين الذهن البشرى بنأمله في ذاته ، أى بفضله عن العلل والمغولات . ومثل هذه المحاولة . التى تتطوى على تحدّد للدراسة الفيزيولوجية لأعضائنا العقلية . وخروج على مناهج البحث العقلى ، لا يمكن أن تنجح في أيامنا هذه .

إن الفلاسفة الوضعية ، التى ظلت في صعود منذ أيام بيكن ، قد اكتسبت الآن مكانة بلغت من الملو حدا جعل الميتافيزيقين أنفسهم يدعون أنهم ينون عليهم المزعم على ملاحظة للوقائع . فهم يتحدثون عن وقائع ظاهرة وباطنة ، ويزعمون أن الأخيرة هي موضوع بحثهم . وما أشبه هذا بالقول إن الإبصار

يُفسَّر بطبع الأشياء المضيئة لصورها على حدة العين - وهو زهم برده عليه علماء وظانف الأعضاء بقولهم إنه لابد عندئذ من عين أخرى ترى الصورة . وعلى هذا النحو ذاته قد يلاحظ الذهن جميع الظواهر ماعدا ظواهره الخاصة . وقد يقال إن في استطاعة عقل الإنسان ملاحظة انفعالاته ، لأن مركز العقل بعيد ، إلى حد ما ، عن مركز الانفعالات في المخ ، ولكن لا يمكن وجود ما يماثل الملاحظة العلمية للانفعالات إلا من الخارج ، إذ أن ثورة الانفعالات تبعث الاضطراب في ملكات الملاحظة إلى حد ما . أما القيام بملاحظة عقلية للمعليات العقلية فأمر أكثر من ذلك استحالة . فهذا يكون العضو الملاحظ والملاحظ واحد ، ولا يمكن أن يكون عمله طبيعياً خالصاً . فلا بد لعقلنا ، لكي يلاحظ ، أن يكف عن نشاطه ، غير أن هذا النشاط بعينه هو مانود ملاحظته ، فلو لم توقف هذا النشاط ، لما استطعت أن تلاحظ ، ولو أوقفته لما وجدت شيئاً تلاحظه . وإن نتأج هذا المنهج لتتناسب مع مقدار امتناعه . فبعد ألفى عام من البحث النفساني لم توضع قضية واحدة يرضى عنها أتباع هذا العلم ، بل إنهم ينقسمون حتى يومنا هذا إلى مدارس متعددة ، مازالت تختلف على المبادئ الأولى لمبحثها . ويبدو أن هذه الملاحظة الباطنة تؤدي إلى نظريات تبلغ في كثرتها مبلغ عدد الملاحظين . ومن البعث أن تتساءل عن كشف واحد ، عظيم أو ضئيل ، تم من خلال هذا المنهج .

ولقد أدى الباحثون النفسانيون بمض الخير إذ أبقوا على فاعلية أذهاننا ، في وقت لم يكن أمام ملكاتنا أن تفعل فيه ما هو أفضل من ذلك ، وربما كانوا قد أضافوا شيئاً إلى ذخيرتنا من المعرفة . وإذا كانوا قد فعلوا ذلك فإنما كان هذا بفضل ممارسة المنهج الوضعي - أعني بملاحظة تقدم الذهن البشري في ضوء العلم ، أي بأن يكفروا مؤقتاً عن أن يكونوا باحثين نفسانيين . وإن الرأي الذي قلنا به الآن فيما يتعلق بالعلم المنطقي ليتجلى بوضوح أعظم إذا ما تأملنا الفن المنطقي .

فالمناهج الوضعي لا يمكن الحكم عليه إلا مطبقاً . ولا يمكن تأمله في ذاته ،
بإزله عن العمل الذي يطبق عليه . وعلى أية حال فمثل هذا التأمل لن يكون
إلا دراسة مجردة ، لا تنتج شيئاً في العقل الذي يبدد وقته فيها . وقد تحدث
ماشاء لنا الحديث عن المنهج ، ونصفه بعبارة غاية في الدقة ، ومع ذلك
لا نكون قد عرفنا عنه نصف ما يعرفه ذلك الذي طبقه مرة واحدة على حالة
واحدة من حالات البحث الفعلي ، حتى لو لم تكن له أية غاية فلسفية .
وهكذا فإن قراءة الباحثين النفسانيين لقواعد يكيين ومقالات ديكاوت قد
أدت بهم إلى الخلط بين أحلامهم وبين العلم الصحيح .

ورغم أنني لا أجزم بإمكان وضع منهج صحيح للبحث أولاً ، على نحو
مستقل عن الدراسة الفلسفية للعلوم ، فمن الواضح أن أحداً لم يقم بهذه
المحاولة بعد ، وإنما لا نستطيع القيام بها الآن . فنحن لا نستطيع حتى الآن
أن نفسر العمليات المنطقية الكبرى ، بإزله عن تطبيقاتها . ولو حدث أن
أصبح هذا ممكناً ، فسيظل من الضروري عندئذ ، مثلاً هو ضروري الآن ،
أن نكون عاذات عقلية مفيدة بدراسة التطبيق المنظم للمناهج العلمية التي
سنكون قد توصلنا إليها .

تلك إذن هي النتيجة الهامة الأولى للفلسفة الوضعية — الكشف ،
بالتجربة ، عن القوانين التي يخضع لها العقل في البحث عن الحقيقة ؛ وبالتالي
معرفة القواعد العامة المناسبة لهذا الغرض .

إحياء التعليم : ثانياً : وللفلسفة الوضعية تأثير ثان لا يقل أهمية عن الأول ،
وإن تكن الحاجة إليه أشد إلحاحاً ؛ وأعني به إحياء التعليم .

فأفضل اعتول تنفق على أن تعليمنا الآوري ، الذي لا يزال لاهوتياً
وميتافيزيقياً وأدياً في أساسه ، ينبغي أن يستبدل به تعليم وضعي ، ملائم
لحضرنا وحاجتنا . بل إن حكومات هذه الأيام قد بدأت هي ذاتها في بذل

محاولات لإيجاد تعليم وضئى ، أو ساهمت بنصيب فى مثل هذه المحاولات ، وهذا دليل واضح على الشعور العام بما نحن فى حاجة إليه . ومع ذلك ، فع تشجيعنا هذه الجهود إلى أقصى حد ، ينبغى ألا نغنى عن أنفسنا أن كل ما بذل حتى الآن لا يفى بالفرض . فالتخصص الحالى الشديد فى أبحاثنا ، وما ينجم عنه من انفصال بين العلوم ، يفسد تعليمنا ومن الممكن أن يستمر فى بحث الأوجه الخاصة للعلوم أولئك الذين تخصصوا فى مثل هذه الأوجه - وهم أناس لا غنى لنا عنهم ، وليس لنا أن نهملهم ، ولكن ليس فى وسع هؤلاء أنفسهم أن يحددوا نظامنا التعليمى . ولا بد لكى ينتفع منهم على الوجه الأكمل من أن يرتكزوا على أساس ذلك التعليم العام الذى هو نتيجة مباشرة للفلسفة الوضعية

• • •

إعادة تنظيم المجتمع : رابعاً : تكون الفلسفة الوضعية الأساس المتين الوحيد لإعادة التنظيم الاجتماعى التى ينبغى أن تعقب المرحلة الخرجة التى تمر بها الآن معظم الأمم المتعدية .

ولا حاجة بنا إلى أن نثبت لكل من يقرأ هذا الكتاب أن الأفكار تحكم العالم . أو تلقى به فى برائن الفوضى . أو بعبارة أخرى أن كل العمليات الاجتماعية ترتكز على آراء . فالتحليل الدقيق يثبت أن الأزمة السياسية والأخلاقية الكبرى التى تمر بها المجتمعات الآن ناشئة عن الفوضى العقلية . وعلى حين أن الاستقرار فى المبادئ الأساسية هو الشرط الأول للنظام الاجتماعى الأصيل . فإننا نعانى خلافاً أساساً نستطيع أن نعهده شاملاً . وإلى أ . يتسنى الاعتراف بعدد معين من الأفكار العامة على أنها نقطة التلاقى فى المذهب الاجتماعى ، مستظل الأمم فى حاله ثورية ، مهما وُضعت لها من المسكنات ، ولن تزيد نظمها على أن تكون مؤقتة . أما حين يتسنى الاتفاق الضرورى على المبادئ الأولى ، فسوف تظهر منها نظم مناسبة .

دون اصطدام أو مقاومة ، إذ سيكون الاتفاق وحده عاملا على القضاء على أسباب الاضطراب . وفي هذا الاتجاه ينبغي أن تتجه أنظار أولئك الذين يتطلعون إلى حالة طبيعية منظمة سوية للمجتمع .

ولاشك في أن الاضطراب القائم يقصره على أكمل وجه وجود الفلسفات المتعاربة الثلاث في آن واحد - أعني الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . ففي وسع أي من هذه الفلسفات وحدها أن تضمن نوعاً من النظام الاجتماعي ، أما إذا وجدت الثلاث معاً فمن المستحيل علينا أن نتفاهم على أية نقطة أساسية . فإذا صح هذا . فكل ما علينا هو أن نعرف أيًا من هذه الفلسفات هي التي ينبغي . حسب طبيعة الأشياء ، أن تسود ، فإذا ما عرفنا ذلك ، فمن يملك كل شخص ، أيًا ما كانت آراؤه السابقة ، إلا أن يقرّ بانتصارها . وما أن ندرك طبيعة المشكلة حتى يقدر حلها قريب المنال ، إذ أن كل الشواهد تشير إلى أن الفلسفة الوضعية هي التي سيكون مآلها إلى الانتصار . فهي وحدها التي ظلت في تقدم خلال قرون من الزمان ، كانت الفلسفتان الأخريان خلالها في تدهور . وهذه حقيقة لا شك فيها . وقد يأسف لها البعض ، ولكن ليس في وسع أحد أن يقضى عليها ، وليس في وسعه بالنال أن يتجاهلها إلا إذا انخدع بالتأملات الباطلة . ولقد أوشك هذا الانقلاب العام للذهن بشئ أن يتم . وكل ما علينا هو أن نكمل الفلسفة الوضعية بإدخال الظواهر الاجتماعية ضمن مفهومها . ثم بالتوحيد بين الكل في مذهب واحد متجانس . وإن التفضيل الواضح الذي تبديه جميع الأذهان ، من أرفضها إلى أبسطها ، للبررة الوضعية على الأفكار الصوفية الغامضة ، لبشر بالقبول الذي ستلقاه هذه الفلسفة عندما تكتسب الصفة الوحيدة التي تفتقر إليها الآن - صفة العمومية اللازمة . فمئذ ما تصبح كاملة ، ستحقق سيادتها تلقائياً ، وستعيد إشاعة النظام في كل أرجاء المجتمع . والتعارض الوحيد القائم حالياً هو التعارض بين

الفلسفتين اللاهوتية والميتافيزيقية : فهما تتنافسان على مهمة إعادة تنظيم المجتمع؛ غير أن هذا عمل يتجاوز كثيرا نطاق قدرة كل منهما. ولقد اقتصر تدخل الفلسفة الوضعية حتى الآن على اختبارهما ، وهو اختبار لم تصمدا فيه على الإطلاق . والآن حان وقت القيام بعمل أكثر فعالية ، دون تبديد لقوانا في جدل عقيم . حان وقت إتمام العمل العقلي الضخم الذى بدأه يمكن وديكارت وجاليليو ، ببناء نظام من الأفكار العامة التى ينبغى من الآن فصاعدا أن تسود الجنس البشرى . وعلى هذا النحو يمكن أن يوضع حد للأزمة الثورية التى تمرق الأمم المتعدية فى العالم .

والآن ، وقد ذكرنا هذه المزايا الأربع ، ينبغى أن ننتبه إلى هذا التحذير .

لا أمل فى الرد إلى قانون واحد :

ليس معنى دعوتنا إلى الجمع بين معارفنا المكتسبة كلها فى نسق واحد متجانس ، أننا نعتزم دراسة هذه المعارف الشديدة التنوع كما لو كانت صادرة عن مبدأ واحد ، وعاصمة لقانون واحد . فى المحاولات التى تبذل لتفسير كل الأشياء عن طريق قانون واحد من البطلان ما يدعونا إلى استبعاد أى زعم من هذا القبيل عن كتابنا هذا ، وإن يكن سيتضح خلال فصوله مدى افتراء هذا الزعم . فمتادنا العقلى يبلغ من الهزال ، كما يبلغ السكون من التعقد حدا لا يدع مجالاً لأى أمل فى أن يكون مقدورنا المعنى فى الكمال العلمى حتى أقصى درجاته فى البساطة . ويبدو فضلا عن ذلك ، أن قيمة هذه النتيجة ، على فرض بلوغها ، قد يولغ فيها إلى حد بعيد .

وليس النظر إلى جميع الظواهر على أنها قابلة للرد إلى أصل واحد ، ضروريا على الإطلاق لتكوين العلم بطريقة منظمة ، ولا لإدراك النتائج الهائلة الباهرة التى توقعها من الفلسفة الوضعية . والوحدة الضرورية الوحيدة

هى وحدة المنهج وهى وحدة ثبتت دعائمها بالفعل إلى حد بعيد . أما المذهب ذاته فلا يتعين أن يكون واحدا بل يكفي أن يكون متجانسا . وإذن فسوف ننظر فى هذا الكتساب إلى مختلف فئات النظريات الوضعية من هاتين الزاويتين : وحدة المنهج وتجانس المذهب . ومع استهدافنا الغاية الفلسفية لكل المعلوم ، أعنى الإفلال من عدد القوانين العامة اللازمة لتفسير الظواهر الطبيعية ، فسوف ننظر إلى كل محاولة تبذل فى أى وقت مقبل لردّها جميعا إلى قانون واحد على أنها محاولة دعيّة مفروضة .

الفصل السابع

قدّيس المذهب الحر

جون ستوارت مل (١٨٠٣ - ١٨٧٣)

كان من أوائل الإنجليز الذين أدركوا أهمية فلسفة كونت ، معاصره الأصغر سنا جون ستوارت مل ، ورغم أن مل قد شعر فيما بعد بالامتناع وخيبة الأمل من جراء جنون العظمة والروح الدينية التي تجلت في كتابات كونت المتأخرة ، فقد أدرك جيدا أن هناك قضايا فلسفية كثيرة يشتركان في الالتزام بها . ولقد نظر كونت الى تعليقات مل المشجعة على أفكاره على أنها صادرة عن تلميذ إنجليزى سيساعد على إبلاغ رسالة الفلسفة الوضعية إلى الكافرين بها . ولكن تلك كانت نظرة كونت وحده : فلم يكن من طبيعة مل ، لا في مزاجه ولا في اعتقاداته ، أن يكرر تلميذا لأحد أو مجرد داعية لأية فكرة . ومن المحال أن نتصور أنه بذل كل هذا الجهد في تحرير نفسه - بعد عناء شخصى شديد - من العقائد الجامدة لمذهب بنتم النفعى الذى تشرب بتعاليمه في شبابه على يد أبيه ، جيمس مل ، ، لى يتحول إلى عقيدة الإنسانية عند كونت . ذلك لأن تقدّيس كونت الصوفى للإنسانية قد اقترب إلى حد خطير من ذلك النوع من التجسيم الحيوى للتصورات ، الذى عبّاه هو ذاته على الفكرة في المرحلتين اللاهوتية والميتافيزية . كما أن نظرة كونت إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وهى النظرة التى تزايد اصطباغها بالصبغة العضوية تدريجيا ، كانت ذات ملامح لا تختلف كثيرا عن مذهب الدولة عند فشته وهيجل . وما كان لمثل هذه الاتجاهات التى اتصف بها تفكير

كونت المتأخر أن يجتنب مل الذي كانت المشكلة الرئيسية للحياة الاجتماعية بالقرن التاسع عشر هي بالنسبة إليه ، الحرية الروحية والفكرية والاجتماعية للفرد . فقد تشبع مل ، على العكس من كونت ، بتلك العادات الذهنية المتأصلة في تراث المذهب التجريبي الإنجليزي . الذي كان هو ذاته آخر ممثل هام له — أعنى العادات المرتبطة بالنظرة التفتيتية atomistic والفسانية إلى الأمور . فقد كان من قبيل الأمور المسلم بها بالنسبة إليه أن ينظر إلى ذهن البشري ، كما فعل لوك وهيوم من قبله ، على أنه (حزمة) من الانطباعات والأفكار الجزئية . كما كان من الأمور المسلم بها أن ينظر إلى المجتمع على أنه مجموعة من الأفراد لا تجمع بينهم إلا مصالح مشتركة ومستويات متبادلة . ولم يكن في وسعه أبدا ، حتى عهد متأخر من حياته ، أن ينظر إلى مشكلة الحرية البشرية في ضوء أنظمة مقررّة . ولقد كان من المبادئ الأساسية الدائمة لتصنيف مل ذاته للعلوم الاجتماعية ، أن قوانين الترابط والدوافع (motivation) هي أساس أى علم للمجتمع يسعى إلى فهم السلوك الاجتماعي للإنسان ، وعلى ذلك فقد خالف كونت في اعتقاده بأن أية نظرية تسعى إلى تفسير أفعال البشر في مجموعها ، تفترض مقدما نظرية نفسية في الطبيعة البشرية .

ولقد كانت هذه الغالبية على مل طوال حياته ، وفي جميع مؤلفاته ، هي صفة المناضل الذي شن حملة لا تكل على شتى ألوان المذاهب الغيبية والتوكيدية واللاعقلية — التي حفل بها الفكر في القرن التاسع عشر . وكانت جميع شعاب فلسفته التي أسماها « بفلسفة التجربة » ، موجهة ضد كل أنواع المطلق ، سواء أتكّر هذا المطلق في ثوب قضايا واضحة بذاتها ، أو حقائق متوارثة أو أوامر مطلقة ، أو حقوق طبيعية . أو بديهيات منطقية . ولقد فات الكثيرين من نقاد مل أن يدركوا حقيقة هامة ، هي أن نظرياته المنطقية ونظريته في المعرفة ، فضلا عن فلسفته الأخلاقية والسياسية ،

تستهدف كلها آخر الأمر نفس الغاية الأساسية . فثلا كانت محاولة إيجاد أساس استقرائى بحث للمنطق الاستقباطى هى ذاتها جزءا من حملته الضخمة على أصحاب المذهبين الحدسى والترنسند تالى . الذين كانوا يستشهدون دائما بالطابع غير التجريبي للحقائق المنطقية والرياضية نأيداً لمذاهبهم الأولية والتوكيدية فى مجال الدين والأخلاق والسياسة . وهكذا رأى ميل أنه

طالما أعنى المنطق ، والرياضة ، من الخسوع لاختبار التجربة ، فسوف تظل هناك حجة يرتكز عليها ، من حيث المبدأ ، أولئك الذين يهيئون بالحدس والوضوح الذاتى والسلطة فى المجالات الأخرى التى تؤثر فى سعادة الإنسان . وقد خطا ميل خطوة بطولية هى إنكار وجود تمييز بين الحقائق المنطقية والحقائق الواقعية ، وهو التمييز الذى كان محور المذهب التجريبي المتطرف عند هيوم . ومع ذلك فقد كان هدفه الرئيسى من ذلك هو تبرير رأى القائل ، إن كل معرفة على إطلاقها ينبغى أن تقوم على التجربة وتختبر فيها ، وهو رأى كان ميل يؤمن بأنه ضرورى لجعل روح المذهب الفلسفى الحر تسود على الرغم من خصومه .

ولقد كانت فلسفة ميل تجريبية إلى حد التطرف . ولكن الأهم من ذلك بالنسبة إلى وجهة نظره هو ما يمكن أن نسميه بمذهب "reasonablism" ، أى اعتقاده بأنه ليس ثمة قضية ، أيا كان نوعها ، ينبغى أن تظل بمنأى عن النقد ، وأن من الضرورى أن نطلب أسباباً لأى قول يطلب منها قبوله ، على أن تكون هذه أسباباً قادرة على التحكم فى العقل ، وإن إعفاء قضايا معينة من مثل هذا الفحص والاختبار هو أصل كل مذهب مؤمن بالسلطة وكل مذهب مطلق ، وهما فى رأى ميل أعظم مصدر ممكن علاجه لتعاسة البشر . والشرط الضرورى للقضاء على هذه الشرور هو الامتناع عن النظر إلى أى اعتقاد ، مهما كان عمق الإيمان به ، على أنه محصوم . فتمو المعرفة والحكمة البشرية ، التى يتوقف عليها ،

قبل غيرها ، تقدم البشر ، هو مُحصل ذلك العدد الذى لا يحصى من ملاحظات الأفراد وتأملاتهم وانتقاداتهم وردودهم على الانتقادات . وطالما أعفيت أية قضية من شرط تقديم المبررات هذا ، فإن هذا النمو يماق إلى حد خطير ، وتهدد قضية حرية الفكر بأسرها ، وهى فى نظر مل الحرية الأساسية .

وعلى ذلك فالدوافع الموجهة لكتاب « المنطق » عند مل هى ذاتها تلك التى تتحكم فى بحثه الرائع عن « الحرية Liberty » . وإذا كان الأحرار فى كل مكان لا يزالون يذكرونه بالتقدير ، فذلك لأن فلسفته بأسرها ، مهما كانت أخطاؤها ، ربما كانت أعظم رمز عرفه القرن التاسع عشر للتححر الروحى والاتزان الفكرى . ورغم أنه لم يكن يستطيع أن يقرأ هيجل ، كما ذكر فى ترجمته الذاتية لحياهه ، دون أن يشعر بشئ من التقرز ، فإنه لم يكن جامد الإحساس إزاء الأحاسيس الشاعرية والدينية التى خلفت معظم الكتابات الهامة فى فلسفات الرومانتيكية والرنسندتالية لمعاصريه الإنجليزيين ، كوردج^(١) وكارليل^(٢) . ولم يفرق عنهما إلا فى اللحظة التى تحولت فيها حماسهما الأصيلة إلى مذهب روحى غيبى لا يتمشى مع فلسفة التجربة .

(١) صمويل تيلر كوردج (١٧٧٢ - ١٨٣٤) شاعر وناقد وفيلسوف إنجليزى ، كان من رواد الحركة الرومانتيكية فى الأدب ، كما فلسف هذه الحركة فى كتاباته النقدية ، مثلما ساهم فيها إيجابيا بدواينه الشعرية .
(المترجم)

(٢) توماس كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) أديب إنجليزى ، تأثر إلى حد بعيد بفلسفات كانت وفشته وكتاباته جيته ، فانعكست فى كتاباته هذه المؤثرات وانتقلت عن طريقه إلى الفكر الإنجليزى . وهو من أقطاب الحركة الرومانتيكية ، ولكن الوجه الفلسفى كان هو الغالب على كتاباته . وكانت تربطه بجون ستوارت مل صداقة متينة .
(المترجم)

ولقد كانت السبب الفعلى الذى أطلق من أجله مل على فلسفته اسم « فلسفة التجربة » *phil. of experience* هو رغبته فى تمييزها من المذهب التجريبي *empiricism* فى صورته العامة المجهولة ، التى يؤدى بها عدم الاعتراف بأية قضية لا تؤيدها التجربة الحسية تأييد مباشراسما ، إلى رفض الميتافيزيقا الترنسندنتالية والأديان المنزلة ، بل إلى رفض العلم ذاته . ففى رأى مل أن على جميع القضايا أن تدجج فى اختبار التجربة . ولكن ليست كل القضايا الصحيحة بمنته عن تجربة مباشرة . ولقد كان مل ، مثل كونت ، يدرك تماما أن العلم لا يمكن قياسه دون فروض ونظريات فضلا عن الملاحظات ، وأنه ، مع وجوب اختبار الفروض المؤنوق بها عن طريق الملاحظة ، فإن هذه الفروض ليست مجرد تكديس لمادة الملاحظة . كما كان من السمات البارزة لنظريته فى المعرفة أن الملاحظات الخام ، التى تحدث خبط عشواء وتقل دون اختبار نقدى ، لم تكن لها فى نظره ، من حيث البرهان ، إلا قيمة ضئيلة . ولهذا السبب فإن « دروس التاريخ » لا تكونون أساسا كافيا لإدارة الشؤون السياسية ، كما دأب مل على تذكر « ما كولى » *Macaulay* (١) وغيره من الممثلين المحافظين للدرسة التاريخية . ولقد كان من الأغراض الرئيسية ، لقوانين الاستقرار ، المشهورة عند مل ، إيجاد منهج لانتقاء الأدلة على الارتباطات المشتركة التى تبين عليها القوانين العلمية . وقد أدرك مل المغالطة فى القضية القائلة : (بعد هذا ، وإذن فيسبب هذا

١١٠ توماس ماكولى (١٨٠٠ - ١٨٥٩) مؤرخ وكاتب إنجليزى ، تولى مناصب عامة ذات أهمية كبيرة : كما ألف كتباً ومقالات مشهورة فى التاريخ . امتنعت بأسنوب أدبى رفيع : وإن كانت قد اختلفت أحيانا إلى الدقة الموضوعية .
(الترجمة)

post hoc, ergo propter hoc" ، (أى أن الظاهرة التى تسبق ظاهرة أخرى هى سببها) وكان يدرك تماما أن للتجريب أهمية حاسمة فى الاختبار العلمى للنظريات . وقد ذكر مل أن الارتباطات الحقيقية فى الطبيعة لا توجد دائما على السطح الخارجى للتجربة . ولا يمكن إقامة إرتباطات على سليمة إلا عن طريق انتقاء دقيق وتنوع مستقل للمجموعة المعقدة من الظروف السابقة والنتائج اللاحقة التى تتوارى عن الملاحظة العلمية . أما المظاهر غير المنتقاة ، وصحتها مظاهر الارتباط المشترك (التضايغ) فهى خداعة إلى حد بعيد . وينبغى أن يكون من مهام المنطق الاستقرائى إيجاد أسلوب سليم لتفقيتها .

ومن المحال أن نعالج تفاصيل نظرية المنطق الاستقرائى فى مثل هذا الحيز الضيق . وإنما ينبغى أن يقتصر بحثنا هنا على أهميتها الفلسفية الرئيسية ، والمشاكل الفلسفية التى تثيرها .

أقد أدرك مل ، كما قلنا ، أن جميع الفروض والتنبؤات العلمية تتجاوز الوقائع . . فليس العلم على الإطلاق مجرد سجل لما حدث فى حالات فردية عديدة ، وإنما هم العلم بالاحتمالات العالية التى تصدق بانتظام على جميع أفراد فئة معينة . ومهمته هى أن ينتقل بدقة ، وعلى نحو فيه شعور بالمسئولية ، من التجربة الماضية إلى مستقبل لم يجرب بعد . فكيف إذن يمكن تبرير الإيمان بمثل هذه الاحتمالات والتنبؤات العامة رغم أن ماتشمل عليه تتجاوز دائما نطاق المعطيات المتوافرة ؟ يجيب كانت ، كما رأينا ، عن هذا السؤال بقوله إن مبدأ العلمية مبدأ أولى تركيبى للذهن البشرى تفترضه مقدما جميع السكائات العاقلة عندما تفكر فى موضوعات المسكان والزمان . غير أن مثل هذا الحل لم يكن فى متناول يد مل . ومن ثم فقد اضطر إلى افتراض أن مبدأ اطراد الطبيعة ، كما أسماه ، هو ذاته قائم تماما على التجربة . وقد عبر هو ذاته عن هذه المسألة تعبيراً بلغ أقصى حدود الوضوح والدقة فقال : « علينا أن

نلاحظ أولاً أن في نفس القول الذي نعبر فيه عن كنه الاستقرار ، مبدأ متضمناً ، ومصادرة بشأن مجرى الطبيعة ونظام الكون ، وأعني بهما أن في الطبيعة حالات يمكن أن تعد حالات متوازية ، وأن ما يحدث مرة سيحدث ، إذا ما تشابهت الظروف بقدر كاف ، مرة أخرى ، وليس مرة أخرى فحسب ، بل عدداً من المرات يساوي عدد مرات تكرار الظروف نفسها... فإذا ما رجعنا إلى المجرى الفعلي للطبيعة ، لوجدنا فيه ما يؤيد هذا الافتراض. فالكون بقدر ما نعلمه ، مكنون بحيث إن ما يصدق على أية حالة بعينها يصدق على جميع الحالات التي تنصف بأوصاف معينة ؛ والصعوبة الوحيدة هي معرفة كنه هذه الأوصاف .

غير أن المبدأ القائل إن مجرى الطبيعة مطرد ، وإن يكن على ما يبدو هو المبدأ الأساسي للاستقرار ، لا يفسر ، في رأي مل ، العملية الاستقرائية أو يبررها تبريراً مستقلاً . إذ أن هذا المبدأ ذاته في حاجة إلى تبرير ، لأنه كما يعتقد مل ، لا يبدو أن يكون أعم فرض يمكن وضعه بشأن نظام الأشياء في الطبيعة. فضلاً عن ذلك فهو ليس أول استقرار لنا من التجربة ، بل هو واحد من أواخر استقرائنا ونحن لانصل إليه إلا بعد القيام باستقرائات وتعميمات خاصة عديدة ، تتوقف عليها صحة هذا المبدأ إلى حد بعيد . وهكذا يبدو ، بالفعل ، أن مل ينظر إلى قانون اطراء الطبيعة على أنه تعميم جامع من مرتبة ثانوية ، يشهد بصحته المجموع الكامل للفروض المحدودة في مجال العلم ومجال التجربة اليومية . ومعنى ذلك أن القانون في أحسن الظروف ، فرض استقرائي يقتضى ، ويتلقى بالفعل ، أدلة لا حصر لها تتجمع لديه من التعميمات الأضيق نطاقاً للعلوم الخاصة والتجربة المعتادة . ولكن كيف إذن يكون فيه ضمان ، لهذه الأخيرة ؟ ألسنا نصادف هاهنا دوراً واضحاً ، ومحاولة عقيمة من المرء لحل ذاته من أربطة حذاته الاستقرائية ؟

مكننا ، على الأقل ، قال معظم نقاد مل ، فإذا كان الضمان الوحيد للضيق

القائلة أن يجري الطبيعة مطرد، هو تلك التعميمات الأقل مرتبة التي استخلصت قبل ذلك من التجربة، فكيف يتسنى لهذه القضية بدورها أن يكون فيها ضمان لهذه التعميمات؟ وهكذا تظل مشكلة الاستقراء الكامنة قائمة: فما الذي يبرر أي استقراء من التجربة، سواء أكانت مقيدة أم غير مقيدة؟ يرى نقاد مل أنه لا يأتي بأى جواب على هذا السؤال. كما أنه لم يكلف نفسه عناء توجيه السؤال الأهم، وأعني به إن كان مبدأ العلية الشاملة بالفعل فرضاً على الإطلاق، أى إن كان ما يؤكده قانوناً للطبيعة يصف ارتباطات تجمع بين فئات من الظواهر. والواقع أن هذا السؤال الملح، الذي ربما كان قد أدى «بل» إلى التفكير طويلاً لو كان قد حل بعمق «مقال Treatise» هيوم أو «نقد Critique» كانت، هو النتيجة الجدية التي تؤدي إليها تحليلاتهما للعلية. ولو كان الجواب عليه سلباً، لكان من الجائز أن تُردّد مشكلة الاستقراء، بأسرها إلى مشكلة تتعلق بصياغة شروط الصحة التي نكون نحن أنفسنا، بوصفنا باحثين، على استعداد لقبولها في سميناء إلى تبرير أفكارنا بشأن عالم الظواهر. ولو فُسرَت هذه الشروط على هذا النحو، لكانت مهمتها هي تحديد ما نعده شروطاً للمقولية في مجال البحث الواقعي، ولو اتخذنا وجهة النظر هذه لما كان للأسئلة المتعلقة بصحة هذه الشروط ذاتها مجال، إذ ليس ثمة محكة أعلى للعقل، يتسنى لنا تقديم استئناف معقول إليها. وعندئذ يكون الشك فيها أشبه بالشك في وجوب فعلنا الخير في مجال الأخلاق.

فإذا ظل أحد يشك فيها رغم هذا، فلا سبيل إلى التعامل معه إلا باتباع طريقة ملّ نفسه، في محاولته الرد على أولئك الذين جهروا بالشك في مبدأ المنفعة. فالمطلوب في هذه الحالة الأخيرة ليس هو البرهان، وإنما هو الدراسة الذاتية وإيضاح الالتزامات الكامنة للبره بوصفه كاتناً بشرياً. وكما يقول مل «فليست المبادئ الأولى قابلة للبرهنة، وإن يمكن من الممكن

دعها بمعنى ما . ولكن يبدو أن من المفيد ، قبل دعمها على هذا النحو ، أن نتساءل عن نوع الدعم الذي قد يُعتقد أنها تقتضيه . ولو كان مل قد فكر في هذه المسألة في صدد مشكلة المعرفة بنفس دقته في التفكير فيها بالنسبة إلى مشكلة السلوك ، لكان من الجائز أن يدرك أن المسألة الأساسية في الحالتين مسألة دوافع motivation وأن العلاج الوحيد في الحالتين علاج عملي . وفي هذه المسألة ، قد يكتشف الفيلسوف التجريبي أن في وسعه أن يستفيد شيئاً ، في معرض الدفاع عن العقل ، من هدوء اللدود ، فشته .

وهناك وجه آخر هام لفلسفة التجربة عند مل ، لم نأت على ذكره بعد . وفي هذا الوجه يقتني عن قرب أثر سلفيه ، باركلي وهيوم . فقد كان الهدف الأكبر لذين الفيلسوفين معا . هو أن يأتيا بتفسير للملكات الذهن البشري وعताده لا يتطوى على ما يتجاوز معطيات الإدراك الحسى والشعور ومبادئ الترابط ، والطبيعة ، التي تُنظم بها « مادة » الإحساس والشعور ، بحيث تتحول إلى الأفكار والمعتقدات التي نككون بها صورة عالمنا الذي نعيش فيه . وتبعاً لهذا الرأى ، لا يتمثل في الخيال شئ لا يكون موجوداً من قبل ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، في التجربة الحسية ، ولا يكون الخيال ذاته سوى استعداد أفكارنا لتكوين ارتباطات مع أفكار أخرى . وهكذا لا يتألف ما نتصوره عالماً طبيعياً ، في أساسه ، إلا من اطرادات ثابتة معينة بين فئات من الإحساسات ، ولا يكون ما نراه شيئاً مادياً ، آخر الأمر ، إلا « إمكانية معقدة للإحساس » . وتبعاً لهذا الرأى ، الذى يُطلق عليه أحيانا اسم « مذهب الظواهر phenomenism » تكون كل قضية متعلقة بالواقع قابلة من حيث المبدأ للرد إلى مجموعة من القضايا المتعلقة بانطباعات حسية واقعة أو ممكنة . كما أن كل رد ، تبعاً لهذا الرأى ، ينبغي أن يشير إلى نوع من أنواع الإحساس قابل بالقوة للتجربة . وليس ما نسميه « بالمادة » سوى نسق واحد للاطرادات بين الإحساسات ،

على حين أن ما نسميه «بالذهن» نسق آخر لها . وعلى ذلك فنحن حين نتحدث عن «الذهن البشرى» لا نتحدث عن جوهر لا مادي يمكن من وراء عالم الحس ، وإنما نتحدث ، كما قال هيروم ، عن «حزمة من الانطباعات» حسب . ولكن من الضروري ألا تُفهم كلمة «انطباعات» على أنها تعنى شيئاً لا يوجد إلا في «الذهن» ، إذ أن «الذهن ذاته» حسب الفرض ، كلمة خاوية لا تشير إلا إلى تنظيم معين لانطباعاتنا ذاتها . فالتمييز بين «المظهر» و«الحقيقة» هو — إذا جاز التعبير — تمييز داخلي لا يسرى إلا على مجال التجربة الممكنة ذاتها .

والهدف الكامن لفلسفة مل هو دائماً أخلاق بالمعنى العام للكلمة . فهذه الفلسفة ترى إلى الإتيان بنظرة عامة إلى المعرفة البشرية وعالم الطبيعة تكون لها أكبر منفعة في سلوكنا في الحياة . وهكذا تظهر فلسفة التجربة ، بمنطقها الاستقرائي ومذهبها في الظواهر ، على أنها تمثل قبل كل شيء مدخلا تمهيديا إلى الفلسفة النفعية في الحياة . التي ورثها مل عن جرمي بنتام ، والتي أعاد التعبير عنها ، بعد إدخال تعديلاته الخاصة ، في بحثيه الشهيرين : «مذهب المنفعة» Utilitarianism ، و«الحرية» Liberty .

ولقد أساء نقاد مل فهم «برهان» مل المزعوم على مذهب المنفعة . فقد كان مل يدرك بكل وضوح التمييز بين ماهر كائن وما ينبغي أن يكون ، أى بين الأقوال المعبرة عن الواقع والأحكام التي تشير إلى ما ينبغي عمله . ويشرح مل بوضوح تام في كتابه «المنطق» — وهو كتاب أغفله الكثيرون من نقاد فلسفته الأخلاقية — فوضع التفرقة الأساسية الممكنة بين العلم والأخلاق ، التي يعفها على نحو له دلالاته بأنها «فن» . فمل يكن في ذهنه خطط خطيرة حول التمييز بين المرغوب فيه والجدير بأن يكون مرغوباً فيه ، كالم يتوهم أبداً إمكان استنباط علم للأخلاق من القوانين النفسية أو الاجتماعية للسلوك البشرى . فل ، مثل بنتام ، يرى أن من

الواجب الحكم على الأفعال بنتائجها ؛ غير أن من الواجب أن يفرض العلم تلك النتائج التي ينبغي تفصيلها . فضلاً عن ذلك فإن مبدأ المنفعة الذي ينص على أن الأفعال لا تكون قومية إلا بقدر ما تؤدي إلى السعادة العامة ، أو إلى أعظم سعادة لأعظم عدد من الناس ، هو مبدأ سلوكي ، وليس تعريفاً نوضح فيه الوظيفة المنطقية لكلمة « القويم » . وبالاختصار فقد كان مذهب المنفعة عندمل ، كما كانت عندبنتام ، أسلوباً للحياة ، لانظرية في اللغة المستخدمة في الأخلاق . وعلى هذا النحو فسرنا في القرن التاسع عشر معظم خصومها ، فضلاً عن أنصارها .

وإذن فالأخلاق هي ، أو ينبغي أن تكون ، فن السعادة الفردية والاجتماعية . ومل يفهم كلمة السعادة أو الرفاه من خلال فكرة الإرضاء المنسجم لرغبات الفرد . والواقع أن بين نظرية مل ، الشاملة generic ، إلى السعادة وبين نظرية أرسطو إلهاماً عناصر مشتركة كثيرة ، والفارق الرئيسي هو أن مل يؤمن بأن الليته تأثيراً أعظم ، ويرى أن الطبيعة البشرية ذاتها أكثر قابلية للتغير . وإذا كانت النزعة الإنسانية لدى اليونانيين القدماء قد صادفت ثناءً حاراً لكونها مذهباً أخلاقياً رجباً يُنظر فيه إلى سعادة الإنسان على نحو يُعمل فيه حساب كامل لجميع رغبات الإنسان وقدراته فإن نظرية مل إلى السعادة لا تقل عن ذلك راحة ، وإن يكن موضع التأكيد فيها قد اختلف إلى حد ما ، فهو مقتنع بأن الإنسان حيوان اجتماعي مثلاً أنه حيوان عاقل ، وبأن قدراً كبيراً من سعادته يتوقف على إرضاء زعاته الاجتماعية ومشاعره المتجهة إلى الآخرين . وقد اتهمت بعض الصور الأقدم عهداً لمذهب اللذة hedonism بأنها ذات اتجاه أناني ، وربما كان هذا يصدق على الآبيقورية ، ولكن ليس من العدل توجيه اتهام كهذا إلى مذهب المنفعة كما عبر عنه مل ، فهو يرى أن الحياة التي تتركز حول التماس اللذة الشخصية تؤدي إلى ضياع اللذات لا يقل عن الضياع الذي يؤدي إليه أي نمط آخر للسلوك لا ينتظم النطاق الكامل للمشاعر البشرية .

ويرى مل أنه ليست ثمة مشكلة خطيرة تتعلق بإيجاد باعث لبلد المتفعة ؛ فهذا الباحث موجود بالفعل ، من حيث المبدأ ، في الصور الأبسط للتعاطف البشرى أو المشاركة الوجدانية . والمشكلة الأخلاقية الرئيسية هي ، على العكس من ذلك ، مشكلة التفتح والتطور الذهني . فلو أحسن الناس فهم أنفسهم ، ولم تلهيهم الأفكار الباطلة عن موقف الإنسان ، التي يبتها في نفوسهم العقائد الباطلة والفلسفات الزائفة والحكومات الفاسدة ، لكان التقدم الأخلاقي للبشر أقل تضرراً . وأهم ما يلزم لتحقيق التطور الذهني في الوقت الحالي هو ، في رأي مل ، الحرية Liberty ، فالعامل الاجتماعي الرئيسي الذي يعترض طريق السعادة الفردية والجماعية في الحياة الحديثة هو انتشار تدخل الأنظمة الرسمية وغير الرسمية في محاولة الفرد تنمية ذاته . ومن الأمور التي لا يتنبه إليها معظم نقاد مل ، أنه يعترف بأن أية صورة لل مجتمع المنظم لا بد أن تؤدي ، بدرجة ما ، إلى إحباط رغبة الفرد في أن يفعل كل ما يشاء . فذلك حقاً من نوافل القول . وإنما المشكلة هي أن هذا الإحباط لم يعد ، منذ زمن بعيد ، يخدم السعادة العامة . فمن المعقول ومن الضروري ، بلا جدال ، أن تقيد حرية الفرد ، على أن يقتصر ذلك على المدى الذي تكون فيه تلك القيود ضرورية لتنمية الآخرين لنواتهم .

وربما كان دفاع مل المتحمس والمقدّم عن الحرية أقوى وأخصب دفاع ظهر عن المجتمع المفتوح^(١) والمثل الأعلى للتنمية الذاتية الفردية . فالحرية

(١) اصطلاح « المجتمع المفتوح open society » (مقابل المجتمع المغلق closed society) هو اصطلاح حدث ظهر في الربع الثاني من القرن العشرين ، عندما اشتد التعارض بين المذاهب القائلة بتدخل الدولة وتلك القائلة بتضييق نطاق هذا التدخل إلى بعد حد ، وبإفساح المجال « للنشاط الفردي » . ويستخدم هذا الاصطلاح خاصة في المعسكر الغربي بالحرب الباردة الراهنة ، للدلالة على انتشار الحريات الديمقراطية في هذا المعسكر ، وهو بطبيعة الحال استخدام فيه قدر كبير من التجاوز . ومن الكتب التي روجت هذا الاصطلاح كثيراً ، كتاب « المجتمع المفتوح وأعداؤه The Open Society and its Enemies » (في مجلدين) من تأليف كارل بوبر Karl Popper (المترجم)

فدرايه غاية ووسيلة معاً ، وهى شرط الرخاء العام وعنصر أساسى فى السعادة الشخصية . فضلاً عن ذلك فدفاعه لا يقتصر على الحرية بوجه عام ، وإنما هو يدافع عن حريات محددة لا بد منها لسير الحياة . حرية الفكر ، وحرية اختيار المهنة ، وحرية الانضمام إلى الجمعيات والكلام - وهى كلها أمور ينطوى عليها المثل الأعلى ، للحرية ، كما تصوره مل - هى فى رأيه أسهى ما يمكن أن يمنحه المجتمع المنظم من الحيات . والمقياس الوحيد لتحدين أى مجتمع وقدرته على التقدم هو ، فى رأى مل ، مدى تحقق هذه الحريات فيه .

ولقد أدرك مل - ربما خيراً من أى مفكر آخر من أصحاب المذهب الحر فى القرن التاسع عشر - أن الديمقراطية والعلم الفنى التطبيقى ليسا بلهما يشفى كل العلل بطريقة آلية . فى كل نظام بشرى يوجد دائماً اتجاه نحو التمسك بالسنة القائمة وإطاعتها دون مناقشة . وليست الديمقراطية ولا العلم المنظم بمنأى عن هذه الاتجاهات . والوسيلة الوحيدة للقضاء على تأثيرها هى التوسيع الدائم لنطاق الحرية الفردية ، والنقد الذى تتيحه الحرية . والواقع أن مل كان أكثر فلاسفة عصره احتراماً للعلم ومنهجيه . ولكنه لم يتأثر قط بإغراء فكرة التخطيط العلى الواسع النطاق ، الذى تتولاه صفوة مثقفة المجتمع . بل إن تقدم المعرفة ، الذى هو شرط التقدم الاجتماعى ، لا يكون فى رأيه ممكننا إلا فى مجتمع لا يحال فيه بين أى شخص ، مهما كان بسيطاً ، وبين المساهمة بدور فعلى فى ذخيرتنا الشحيحة من المعرفة البشرية . فالسلطة تولد التعصب دائماً ، والتعصب مهما كانت سلامته ، هو على الدوام من علامت المجتمع المغلق الذى بلغ آخر حدود القدرة على إصلاح ذاته وإنهاضها . فإذا كانت السلطة لازمة أيضاً لإقرار القانون والنظام ، كما يعلم مل ، فلا بد أيضاً أن تشعر على الدوام بأنها مقيدة ومستولة ، بفضل النقد الحر لأناس ذوى نفوس مطمئنة .

وأبأ ما كانت الأخطاء التفصيلية لفلسفة مل ، فإنها مازالت حتى اليوم

نقطة البداية في تفكير معظم المؤمنين بالحرية ، حول المجتمع الصالح والحياة الصالحة . وإن الكثيرين من لم يقتنعوا بحلوله للشاكل المنطقية والمعرفية التي بها ، ليشيدوا بفعله ويستزون به . ولقد أطلق عليه اسم قديس المذهب العقلي ، ، غير أن مذهبه العقلي - إن كان مذهبه عقليا فحب - بعيد كل البعد عن ذلك المذهب العقلي الذي قال به أسلافه في القرنين السابع عشر والثامن عشر . وإني لأؤثر أن أرى فيه قديسا لمذهب الحرية ، ، احتفظ بالمثل الأعلى للمعقولة حيا في عصر الإيديولوجية ، دون أن تصل معقولته أبداً إلى حد الإفراط أو تنصف بالغرور . ومثل هذا المثل الأعلى ليس من ذلك النوع الذي يسهل المبالغة في قيمته ، وهو لا يليق استجابة لدى معظم الباحثين وراء اليقين . غير أنه هو العلامة المميزة للذهن المتمددين ، وقبوله على نطاق عام هو الميزة للمجتمع المتمددين .

والمقتطفات الآتية مختارة من بحث لل بعنوان « الطبيعة » Nature .

نشرته إبنة زوجته بعد وفاته ، بوصفه أول بحث من ثلاثة أبحاث عن الدين والانتان الآخران هما « منفعة الدين » The Utility of Religion ، والمذهب الألوهية Theism ، ° وأبأ ما كان حكمنا على المقالين الآخرين ، فإن مقال « الطبيعة » يمثل بلا جدال تفكير مل الناضج المتأني فيما بحثه من الموضوعات [النص] .

« وإذن فالطبيعة ، في أبسط معانيها ، هي اسم جامع لكل الوقائع ، الفعلة منها والممكنة : أو (بتعبير أدق) هي اسم لذلك الحال mode الذي تحدث فيه كل الأشياء ، والذي لا نعرفه إلا جزئياً . ذلك لأن الكلمة لا تدل على التفاصيل الكثيرة للظواهر بقدر ما تدل على المفهوم الذي يمكن أن يكوّنه ذهن لديه معرفة كاملة بها ، عن طريقها في الوجود بوصفها كلاً ذهنياً :

* من كتاب « الطبيعة » ومنفعة الدين مذهب الألوهية »
Nature, The Utility of Religion and Theism الطبعة الثالثة ، نشره
Longmans, Green and Co. سنة ١٨٨٥ ص ٦ - ٢٨ و ٥٤ - ٦٥

وهو مفهوم يرى العلم إلى الوصول إليه عن طريق خطوات متعاقبة من التعميم للتجربة .

ذلك ، إذن ، هو التعريف الصحيح للفظ الطبيعة . غير أن التعريف لا ينطبق إلا على واحد فقط من المعاني المتعددة لهذا اللفظ .

فن الواضح أنه لا ينطبق على بعض الأحوال التي يشيع فيها استخدام اللفظ فهو مثلاً يتعارض تماماً مع التعبير الشائع الذي يقال فيه ، الطبيعة مقابل الفن (أو الصنعة) ، والطبيعى مقابل الصناعى . ففى المعنى الذى عرضناه لكلمة الطبيعة ، وهو المعنى العلمى الصحيح ، يكون الفن (أو الصنعة) طبيعة شأنه شأن أى شىء آخر ؛ ويكون كل شىء صناعى طبيعياً ، إذ ليست للفن قوة مستقلة خاصة به ، وما هو إلا استخدام قوى الطبيعة لتأدية ما . فالظواهر التي تنتجها فاعلية الإنسان ، مثلها مثل تلك التي تكون ، من وجهة نظرنا ، تلقائياً ، تتوقف على خصائص القوى الأولية ، أو الجواهر الأولية ومركباتها ولو اجتمعت قوى الجنس البشرى بأكملها استطاعت أن تخلق صفة جديدة للبادة بوجه عام ، أو لآى نوع من أنواعها . وكل ما يمكننا أن نتفحص لأغراضنا الخاصة ، مما نجد من الخصائص

وهكذا يبدو أن علينا الاعتراف بمعينين رئيسيين على الأقل لكلمة الطبيعة . فالطبيعة ، بأحد المعنيين ، هى كل القوى الموجودة فى العالم الخارجى أو الداخلى وكل ما يحدث بفعل هذه القوى . وهى بالمعنى الآخر ، ليست كل ما يحدث وإما كل ما يحدث دون تدخل الإنسان ، أو دون تدخل الإرادى المقصود . وهذا التمييز لا يستغنى عن كل المعاني المختلفة للفظ ، ولكنه مفتاح لتلك المعاني التي تتوقف عليها نتائج هامة .

فإذا كان هذان هما المعنيان الرئيسيان لكلمة الطبيعة ، ففى أيهما ، أو فى أى معنى إذن ، يقال الكلمة عندما تستخدم فى مشتقاتها الدلالة على أفكار الاطراء والاستحسان بل والإلزام الخلقى ؟

أمن الضروري أن نرى في هذه التصيرات معنى جديداً متديراً لكلمة الطبيعة؟ أم أن من الممكن ربطها ، في أية وحدة معقولة ، بأى من المعنيين السابقين ؟ قد يبدو لأول وهلة أنه لا مناص لنا من الاعتراف بوجود اختلاف آخر في معنى اللفظ ، فكل الأبحاث تنصب إما على ما هو كائن ، أو على ما ينبغي أن يكون : فالعلم والتاريخ ينتميان إلى القسم الأول ، والفن والأخلاق والسياسة تنتمى إلى الثانى .

غير أن المعنيين اللذين أومحناهما أولاً لكلمة الطبيعة ، يتفقان في الإشارة إلى ما هو كائن بحسب . ففي المعنى الأول تكون الطبيعة اسماً لكل ما يوجد بذاته ، دون تدخل بشرى إرادى . غير أنه يبدو أن استخدام لفظ الطبيعة بوصفه مصطلحاً في الأخلاق يكشف عن معنى ثالث ، لا تدل فيه الطبيعة على ما هو كائن ، وإنما على ما ينبغي أن يكون ، أو على قاعدة أو معيار ما ينبغي أن يكون . غير أن قليلاً من التفكير كفى ليوضح أن هذه ليست حالة اختلاف في المعنى ، وأنه ليس ثمة معنى ثالث للكلمة ها هنا . فأولئك الذين يقولون بالطبيعة معياراً للسلوك لا يقصدون القول بقضية لفظية (لغوية) بحسب ؛ أى أنهم لا يعنون أن المعيار ، أياً كان ، ينبغي أن يسمى بالطبيعة ، وإنما يعتقدون أنهم يقدمون بعض المعلومات عما يكونه معيار السلوك بالفعل . أى أن القائلين بوجوب سلوكنا وفقاً للطبيعة لا يعنون فقط قضية الهوية القائلة إننا ينبغي أن نفعل ما ينبغي أن نفعل ، وإنما يعتقدون أن لفظ الطبيعة يمدنا بمعيار خارجى لما ينبغي أن نفعله ؛ وإذا كانوا يختارون قاعدة لما ينبغي أن يكون ، من كلمة تدل في معناها الصحيح على ما هو كائن ، فإنهم يفعلون ذلك لأن لديهم فكرة ، واضحة كانت أم غامضة ، مؤداها أن ما هو كائن هو قاعدة ما ينبغي أن يكون ومعياره .

وهدفنا من هذا المقال هو دراسة هذه الفكرة . فالمقال يستزم البحث في

حقيقة المذاهب التي تتخذ من الطبيعة مقياساً للصواب والخطأ ، وللخير والشر ، أو التي تعزف وفضلاً وتبدي استحساناً ، على أى نحو أو بأية درجة ، لاتباع الطبيعة أو بحاكتها أو إطاعتها . ولقد كان البحث السابق الخاص بمعنى الألفاظ مقدمة لا غناء عنها لهذا البحث . فاللغة ، إن جاز هذا التعبير ، هى جو البحث الفلسفى ، الذى ينبغى أن يصبح أكثر صفاء قبل أن يتسنى مشاهدة أى شئ من خلاله فى شكله ووصفه الصحيح . ومن الضرورى فى هذه الحالة أن نحتاط من اختلاف آخر فى المعنى ، ضلل أحياناً ، على وضوحه ، عقولاً بعضها راجح ، ويمس الإلمام به على حدة قبل المضى قدماً فى البحث . فليس ثمة كلمة ألصق ارتباطاً بلفظ الطبيعة من كلمة القانون . ولهذا الكلمة الأخيرة معنيان متميزان ، تدل فى أحدهما على جزء محدد مما ينبغى أن يكون . فحين نتحدث عن قانون الجاذبية ، وقوانين الحركة الثلاثة ، وقانون النسب المحددة فى التفاعلات الكيميائية ، والقوانين الحيوية للكائنات العضوية ، نفى أجزاء مما هو كائن . أما عندما نتحدث عن القانون الجنائى والقانون المدنى ، وقانون الشرف ، وقانون الصدق ، وقانون المدل ، فإننا نفى أجزاء مما ينبغى أن يكون ، أو من افتراضات شخص ما أو مشاعره أو أوامره بشأن ما ينبغى أن يكون . فأما النوع الأول من القوانين ، كقوانين الحركة والجاذبية ، فإما هى إلا الاطرادات الملاحظة فى حدوث الظواهر : منها اطرادات تتعلق بالسابق واللاحق ، ومنها اطرادات تتعلق بالتلازم فى الحدوث . تلك هى القوانين المقصودة من كلمة « قوانين الطبيعة » فى العلم ، بل وفى الحديث المعتاد . أما القوانين بالمعنى الآخر فهى قوانين البلاد ، أو قانون الأمم ، أو القوانين الأخلاقية . وهى قوانين يفهم بينها المشرعون والمتفقهون ، كما لاحظنا من قبل ، شيئاً يعترفون أن من الصحيح تسميته بقانون الطبيعة . . .

وعندما يقال مراحة أو ضمناً إن من الواجب الاتفاق مع الطبيعة أو قوانينها ، فهل يكون المقصود بالطبيعة هنا ، الطبيعة بالمعنى الأول ، أى كل

ما هو كائن - أى قوى الأشياء كلها وخصائصها ؟ من الواضح أنه لا حاجة ، بهذا المعنى إلى توصية للفعل وفقاً للطبيعة ، ما دامت هى مالا يملك أحد إلا أن يفعله ، سواء أصاب فى فعله أم أخطأ . فليس ثمة طريقة للسلوك لا تتفق مع الطبيعة بمعناها هذا ، وهذا يسرى بنفس القدر على كل طرق السلوك . فكل سلوك إنما هو ممارسة قوة طبيعية ما ، وتأثيراته أيا كان نوعها ، هى بدورها ظواهر طبيعية ، تنتجها قوى وخصائص بعض الأشياء الطبيعية . وتتبع فيها بكل دقة واحداً أو أكثر من قوانين الطبيعة وإنه لمن الممتع أن نطلب إلى الناس أن يسلكوا وفقاً لقوانين الطبيعة ، فى الوقت الذى لا يملكون فيه من القوة إلا ما منحهم إياه الطبيعة ، وفى الوقت الذى يستحيل فيه عليهم مادياً أن يفعلوا أقل شئ . إلا من خلال واحد من قوانين الطبيعة . والامر الذى يلزم أن يوضح لهم ، هو تحديد تلك القوانين الطبيعية التى ينبغى عليهم أن يطبقوها فى حالة محددة . . .

ومع ذلك ، فرغم أن من الأمور العقيمة أن تدعو الناس إلى أن يفعلوا مالا يملكون إلا أن يفعلوه ، ورغم أن من الممتع أن تضع للسلوك القويم قاعدة تتفق تماماً مع ما يسرى على السلوك المنحرف ، فقد يكون من الممكن وضع قاعدة عاقلة للسلوك على أساس العلاقة التى ينبغى أن تجمع بين السلوك وبين قوانين الطبيعة بأوسع معنى هذه الكلمة . فصحيح أن المرء يطيع بالضرورة قوانين الطبيعة ، أو بمباراة أخرى صفات الأشياء ، ولكنه لا يسترشد بها بالضرورة . ورغم أن كل سلوك متفق مع قوانين الطبيعة ، فليس كل سلوك قائماً على معرفة بها ، وموجهاً على نحو عاقل إلى بلوغ أهدافه عن طريقها . ورغم أننا لا نستطيع أن نحرر أنفسنا من قوانين الطبيعة فى مجموعها ، فى وسعنا التهرب من أى قانون بعينه من قوانين الطبيعة ، إذا ما استطعنا أن نتعد بأنفسنا عن الظروف التى يسرى فيها هذا القانون . ورغم أننا لا نفعل شيئاً لا من خلال قوانين الطبيعة ، فى

وسنما استخدام قانون مقابل الآخر . وكما يقول يكن في كلمته الماثورة ،
ففي وسنما إطاعة الطبيعة على نحو نسيطر به عليها . فكل تغير في الظروف
يغير ، إلى حد كثير أو قليل ، قوانين الطبيعة التي نسلك بمقتضاها ؛ وفي
كل اختبار نقوم به للغايات أو الوسائل ، مُنخضع أنفسنا إلى حد قليل
أو كثير لمجموعة من قوانين الطبيعة دون غيرها . وعلى ذلك فلو غيرنا
الدعوة العقيمة إلى اتباع الطبيعة ، إلى قاعدة لدراسة الطبيعة ، وإلى
معرفة خصائص الأشياء التي يتعين علينا التعامل معها والاهتمام بها ، بقدر
ما يتسنى لهذه الخصائص أن تساعد على تحقيق هدف معين أو توقعه ،
فعندئذ نكون قد توصلنا إلى المبدأ الأول لكل فعل عاقل ، أو على الأصح
إلى تعريف الفعل العاقل ذاته . ولا ريب عندى في أن هناك فكرة باطنة
عن هذا المبدأ الصحيح في أذهان الكثيرين ممن يقولون بالمبدأ الفارغ
المشابه له سطحيا ، فهم يدركون أن الفارق الأساسي بين السلوك الحكيم
والأهوج ينحصر في الاهتمام أو عدم الاهتمام بتلك القوانين الخاصة للطبيعة
والتي تتوقف عليها نتيجة هامة ما . وهم يعتقدون أن الشخص الذي يهتم
بقانون الطبيعة ، كما يصوغ سلوكه وفقا له ، يمكن أن يقال عنه إنه يطيعه ،
على حين أن الشخص الذي يهمله عمليا ، ويسلك كما لو لم يكن لمثل هذا
القانون وجود ، يمكن أن يقال عنه إنه يمضيه : وفانهم أن ما يسمى
عصيانا لقانون الطبيعة إنما هو إطاعة لقانون آخر ، وربما لنفس القانون .

ولكن مهما كان مقدار ما يدين به مذهب *Naturam sequi* الطبيعة
في سلطته وتأثيره للخلط القائم بينه وبين الدعوة المقولة إلى مراعاة
الطبيعة *Naturam observare* ، فإن أنصار هذا المذهب والداعين إليه
يمنون به قطعا شيئا يتجاوز هذه الدعوة كثيرا . فاكتماب معرفة خصائص
الأشياء ، والانتفاع من هذه المعرفة في الاسترشاد بها ، هو قاعدة من
قواعد الفطنة (*prudence*) ترى الى تكيف الوسائل مع الغايات ،
والى تحقيق رغباتنا ومقاصدنا أيا كانت . غير أن مبدأ إطاعة الطبيعة ،

أو الاتفاق مع الطبيعة ، لا يُعد من مبادئ الفطنة أو الحسكة بحسب ، وإنما يُعد أيضا مبدأ أخلاقيا ؛ بل إنه في نظر من يتحدثون عن « الحق الطبيعي » *jus natural* ، يعد قانونا جديراً بالتطبيق في المحاكم وبالتنفيذ عن طريق الجزاءات . فالفعل القويم ينبغي أن يعنى شيئا يزيد ويختلف عن مجرد الفعل العاقل ، ومع ذلك فمن المستحيل ربط أية قاعدة تتجاوز هذه الأخيرة . بكامة الطبيعة في معناها الواسع الأقرب إلى روح الفلسفة . وإذن فلنجرّب معناها الآخر ، أى ذلك الذى تتميز فيه الطبيعة من الفن أو الصنعة . وتدل . لا على المجرى الكامل للظواهر التى تقع تحت أنظارنا ، وإنما على مجراها التلقائى بحسب .

فلننظر إذن إن كان فى وسعنا أن نمزو أى معنى إلى القاعدة العملية المزعومة الخاصة باتباع الطبيعة ، فى هذا المعنى الثانى للكلمة ، الذى تدل فيه على ما يحدث دون تدخل بشرى . فهل المجرى التلقائى للأشياء إذا ما تركت وشأنها فى الطبيعة ، مفهومة بهذا المعنى ، هو القاعدة التى ينبغي اتباعها عند محاولة تسخير الأشياء لمنفعتنا ؟ من الواضح على التو أن القاعدة بهذا المعنى ليست فقط عقيدة وغاية من المعنى ، كذا هى حالها فى المعنى الآخر ، بل إن امتناعها وتناقضها الذائق وامتحان . فى حين أن سلوك الإنسان لا مفر له من الاتفاق مع الطبيعة بأحد معنيى اللفظ ، فإن الهدف والقصد من السلوك هو تغيير الطبيعة بالمعنى الثانى وتحسينها . وإذا كان المجرى الطبيعى للأشياء سليما ومرصدا تماما ، فإن مجرد السلوك يكون تدخلا لا جدوى منه ، يؤدى حتما إلى زيادة الأمور سوءا طالما أنه لا يستطيع تحسينها . أو أنه لو أمكن تغيير الفعل على الإطلاق ، فسيكون ذلك فى حالة الإطاعة المباشرة للرائز بحسب ، طالما أنه قد يكون من الممكن حسابان هذه جزءا من النظام التلقائى للطبيعة ، وعندئذ يكون أى سلوك يصدر عن روية وغرض ، خرقا لهذا النظام الكامل . فإن لم

يكن الصناعي artificial أفضل من الطبيعي ، فإلى أية غاية تسير كل صنائع الحياة وفنونها ؟ عندئذ يكون الحفر ، والحراث ، والبناء ، وارتداء الملابس . خرقاً مباشراً للدعوة إلى اتباع الطبيعة .

• • •

إن كل مديح يزجى إلى المدنية أو الفن أو العقل المبكر إنما هو في الآن نفسه ذم للطبيعة ، واعتراف بالنقص الذي يتعين على الإنسان ، تحقيقاً لرسالته وبلوغاً لكمالهِ ، أن يسعى على الدوام إلى إصلاحه أو تقويمه .

ولقد أدى الشعور بأن كل ما يفعله الإنسان لتحسين حاله هو في الآن نفسه كبت وإحباط للنظام التلقائي للطبيعة - أدى هذا الشعور في كل الأزمان إلى إلقاء ظن من الشك الديني في مبدأ الأمر على المحاولات الجديدة المبكرة لتحسين هذه الحال ، إذ نُظر إلى هذه المحاولات على أن فيها تعدياً ، وربما إهانة ، للكائنات ذات القدرة (أو إلى الموجود القادر على كل شيء ، عندما حل التوحيد محل تعدد الألوهية) التي يفترض أنها تسيطر على مختلف ظواهر الكون ، والتي كان ينظر إلى مجرى الطبيعة على أنه تعبير عن إرادتها . وهكذا كان من السهل أن تبدو أية محاولة لتسخير الظواهر الطبيعية من أجل راحة البشر ، تدخلاً في تحكم هذه الكائنات العليا ؛ ورغم أنه كان من المستحيل الاحتفاظ بالحياة - ناهيك بإصلاحها - دون تدخل دائم من هذا النوع ، فقد كان كل تدخل جديد يقترن حيناً بالرعب والرهبة ، حتى تثبت التجربة أن من الممكن ممارسته دون جلب نقمة الآلهة ومع ذلك فإزالت هناك فكرة غامضة مؤداها أنه رغم أن السيطرة على هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك أمر مستحب ، فإن النظام العام للطبيعة إنما هو أنموذج لنا نحتذي به : وأننا مع ممارستنا لقدرة ، قل أو أكثر ، من الحرية في التفصيل ، ينبغي علينا أن نسترشد في سلوكنا عامة بروح السلوك الطبيعي واتجاهه العام ، وأن هذه

أمر من صنع الله ، ومن ثم فهي كاملة ، وأن الإنسان لا يستطيع منافسة كمالها المعجز ، وأن أكثر ما يستطيع به أن يظهر قدرته وتقواه هو أن يحاول الإتيان بمثل لها ، مهما كان نقص المحاولة ؛ وأنه إذا لم تكن إرادة الخالق تبدى في نظام الطبيعة التلقائي كانه ، فإنها تبدى على الأقل ، بمعنى خاص ، في أجزاء خاصة منه ، تختار وفقاً لهوى المتحدث ، وتكون بالنسبة إليه أشبه بإشارات الطريق تدل على الاتجاه الذى قصد من الأشياء عامة ، وبالتالي من أفعالنا الإرادية ، أن تسير فيه . هذا الذرع من الآراء ، وإن يكن المجرى المضاد للحياة يكتبه في الظروف المعتادة ، يظل على استعداد للانطلاق كلما سمعت العرف ، ولم تجد المراجى الكامنة في الذهن شيئاً يعارضها سوى العقل ، وهكذا نجد أهل البلاغة يستشهدون على الدوام بمثل هذه الآراء ، فتكون النتيجة هي أنه إذا لم يقتنع الخصوم ، فسوف تظلمن على الأقل نفوس أولئك الذين يعتقدون من الآراء ما يرغب أهل البلاغة في نشره . . .

فإذا كانت هذه الفكرة القائلة بمحاكاة أساليب العناية الإلهية كما تبدى في الطبيعة ، لا تجد إلا في أحوال نادرة تعبيراً صريحاً مباشراً عنها بوصفها قاعدة للسلوك تنطبق بشكل عام ، فإنها أيضاً لا تجد من يناقضها إلا في أحوال نادرة . وهكذا تجد من يصادفونها في طريقهم يفضلون الالتفاف حول العقبة بدلاً من مهاجمتها ، إذ أنهم هم أنفسهم ليسوا في كثير من الأحيان متحررين من هذا الرأي ، وهم على أية حال يخشون أن يجلبوا على أنفسهم تهمة الزندقة إذا ما قالوا شيئاً قد يُعد مزيماً بآثار قدرة الخالق . وهكذا تجد في معظم الأحيان يحاولون أن يبينوا أن لديهم من الحق في الحجة الدينية مثل ما لخصومهم ، وأنه إذا كان المسلك الذى يوصون به يسدو متعارضاً مع بعض أساليب العناية الإلهية ، فإنه في جزء آخر منه يتفق معها على نحو أفضل مما تتفق عليه معها مزاعم خصومهم ، وفي مثل هذه

الطريقة في معالجة المغالطات الأولية الكبرى ، يؤدي تقدم الفهم إلى محو أخطاء معينة ، على حين تظل أسباب الخطأ على ما هي عليه ، ولا ينالها من أى نزاع إلا أقل سوه : ومع ذلك فإن أسئلة الطويلة من هذه الانتصارات الجزئية تؤدي إلى تراكم للسوابق التي يمكن الاستعانة بها ضد هذه الأفكار السابقة الراسخة ، والتي تمنعنا أملاً متزايداً في أن يحىء اليوم الذى يُنظر فيه الرأى الباطل ، بعد أن كثرت مرات تراجعه ، إلى التسليم دون قيد ولا شرط . إذ أنه مهما بدت تلك القضية جارحة لشعور المتدينين ، فنواجههم أن يقبلوا دون مواربة مواجهة الحقيقة الصريحة القائلة إن نظام الطبيعة ، بقدر ما تظل يمتأى عن تدخل للإنسان ، له صفات يستحيل معها أن يكون كائن عادل رحيم قد صنعها بقصد أن يحمل مخلوقاته العقلة تتخذ منها مثلاً يحتذى . فإذا كانت الطبيعة كلها من صنع مثل هذا الكائن ، ولم تشترك في صنعها كائنات لها صفات مختلفة كل الاختلافات ، فلا يمكن إلا أن تكون عملاً تُترك ناقصاً عن عمد ، يتعين على الإنسان ، في مجاله المحدود ، أن يمارس العدل والرحمة في تقويمه . والواقع أن أفضل الناس كانوا يرون دائماً أن جوهر الدين هو في أن يجعل أسمى واجب للإنسان على الأرض إصلاح ذاته ، ولكنهم جميعاً ، باستثناء المترهبين السليين ، قد أضافوا إلى ذلك ، في قرارة أنفسهم (وإن لم يكونوا في معظم الأحيان على استعداد للظهر بذلك بنفس القدر من الوضوح) واجبا دينياً آخر هو إصلاح العالم ، لا في جزئه البشرى تحسب ، بل في جزئه المادى أيضاً : أى إصلاح الطبيعة المادية .

* * *

هذا العرض الموجز يكفي كل الكفاية لإثبات أن للإنسان نفس الواجب بالنسبة إلى طبيعته الخاصة وبالنسبة إلى طبيعة كل الأشياء الأخرى ، ألا وهو أن يصلحها ، لا أن يتبعها . ومع ذلك فإن بعض الناس ، الذين

لا يحاولون أن ينكروا وجوب إخضاع الفريضة للعقل ، يذعنون للطبيعة إلى حد أنهم يقولون إن من الواجب أن يترك لكل ميل طبيعي مجال عمل ما ، ومنفذ لإشباعه فهم يقولون إن كل الرغبات الطبيعية لا بد قد غُثِرَتْ في النفس لفرض ما ، ويمضون في هذه الحججة إلى حد أنهم كثيراً ما يقولون إن كل رغبة ، يُفترض أن تشعر بها أمر طبيعي ، لا بد أن يكون لها في نظام الكون مجال مقابل لإشباعها ، وذلك بقدر ما يعتقد الكثيرون (مثلاً) أن الرغبة في إطالة الحياة إلى أجل غير محدد هي ذاتها دليل كاف على حقيقة الحياة الأخرى .

وفي رأيي أن كل هذه المحاولات الرامية إلى كشف مقاصد العناية الإلهية بالتفصيل من أجل إعانة هذه العناية على تحقيق هذه المقاصد بعد الاهتمام إليها ، هي محاولات بمتعة من أساسها . فأولئك الذين يستنتجون من دلائل معينة أن العناية الإلهية تقصد هذا الأمر أو ذاك ، إما أن يعتقدوا أن في استطاعة الخالق فعل ما يريد ، أو أن هذا ليس في استطاعته . فإذا أخذنا بالفرض الأول ، وقلنا إن العناية الإلهية قادرة على كل شيء . لكأن العناية الإلهية تقصد كل ما هو حادث ، وكون الشيء حادثاً ثبت أن العناية الإلهية قد قصدته . فإن كل الأمر كذلك ، فإن كل ما يستطيع الإنسان عمله مقدم من العناية الإلهية من قبل ، وما هو إلا تحقيق لمقاصدها . أما إذا لم تكن العناية الإلهية تقصد كل ما يحدث ، وإنما تقصد الخير فقط ، وهو الرأي الأقرب إلى نفوس المتدينين ، فإن في وسع الإنسان عندئذ أن يساعد مقاصد العناية الإلهية بقدرته وأفعاة الإرادية ؛ ولكنه لا يستطيع أن يعرف هذه المقاصد إلا بالبحث فيما يؤدي إلى تحقيق الخير العميم ، لا فيما يميل الإنسان إليه بطبيعته ، إذ أنه لما كان من المحتم أن تنصف القدرة الإلهية ، في هذا المعنى ، بالقصور ، نتيجة لما يعترضها من عقبات غامضة وإن تمكن كآداء ، فن ذا الذي يعرف أنه كان من الممكن خلق الإنسان دون

رغبات لن تُشبع أبداً ، بل ولا ينبغي أن تُشبع على الإطلاق ؟ إن الميول التي وهبت للإنسان ، وكذلك أية قوى أخرى عما يشاهده في الطبيعة ، قد لا تكون تعبيراً عن الإرادة الإلهية ، وإنما قد تكون هي الأغلال التي تعوق الفعل الحر لهذه الإرادة . فإذا ما استرشدناها في توجيه سلوكنا . فقد تقع في فخ نصبه لنا العدو . والواقع أن الافتراض القائل إن كل ما يتسنى للخير اللامتناهي ، أن يرغبه ، يحدث بالفعل في هذا الكون ، أو أن علينا على الأقل ألا نقول أو نفترض أبداً أنه لا يحدث ، مثل هذا الافتراض لا يليق إلا بمن يؤدي بهم الخوف الدليل إلى التوسل بالأكاذيب إلى كائن يدعون أنه لا مخرج ، وأن نعمته تحمل على كل زور وهتان .

أما الافتراض الخاص القائل إن الميول الطبيعية ، وكل النزعات التي تبلغ من الشمول والتلقائية حداً يتيح إدراجها في باب الغرائز ، لا بد أن توجد لغايات طيبة ، وأن كل ما ينبغي أن نفعله إزاءها هو أن ننظمها ، لا أن نقمعها - أما هذا الافتراض فإنه يصدق بالطبع على معظمها ، إذ أنه ما كان يتسنى للنوع البشري أن يستمر في الوجود ما لم تكن معظم ميسوله متجهة إلى أمور لازمة أو مفيدة لبقائه . ولكن ينبغي - ما لم تعد الغرائز بعدد قليل جداً - أن نعترف بأن لدينا أيضاً غرائز فاسدة يجب أن تستهدف التزمية ، لا تنظيمها . وإنما استئصالها ، أو على الأصح اخادها بدم الاستعمال (وهو أمر يمكن تحقيقه حتى بالنسبة إلى الغرائز)

ولكن حتى لو صرح أن لكل ميل أولى في الطبيعة البشرية جانبه الصالح ، وأن من الممكن بالتدريب المهتمعي السكافي أن نجعل نفعه يفوق ضرره ، فما أقل ما نستخلصه من هذا ، إذا كان من المعترف به على أية حال أنه لولا هذا التدريب لآدت كل هذه الميول ، حتى الضرورية منها لبقائنا ، إلى ملء العالم يؤساً ، وإحالة حياة الإنسان إلى نسخة مكبرة لتلك الصورة القبيحة من السنف والإرهاب الذي يتمثل في بقية عالم الحيوان ، إلا ما استأنسوه هذه منه

الإنسان . ولو شاء أولئك الذين تخيلوا في أنفسهم القدرة على استشفاف مقاصد الخالق في خلقه أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم ، لرأوا في ذلك دليلاً يثبت صحة النتيجة التي يهربون منها - فلو كان ثمة أى مظهر لمقصد خاص في الخلق ، لكان من أوضح الأمور المقصودة أن يقضى جزء كبير من الحيوانات حياته في تعذيب والتهام غيره من الحيوانات . . وإذا لم تكن مضطرين إلى الاعتقاد بأن خلق الحيوان من عمل الشيطان ، فذلك لأنه لا يتعين علينا افتراض أن هذا الخلق من عمل كائن لا متناهي القدرة . أما لو قلنا إن قاعدة السلوك المطبقة في هذه الحالة هي محاكاة الإرادة الإلهية كما تتمش في الطبيعة . فإن أشنع فظائع الأشرار من الناس تجد لها عندئذ كل مبرر في المقصد المزعوم للعناية الإلهية ، فمماضى بأن يلتهم القوى الضعيف في كل أرجاء الطبيعة الحياة .

* * *

إن الاتفاق مع الطبيعة لا يرتبط قط بالخير والشر . ومن المحال أن يتسنى إدخال الفكرة على نحو ملائم في الأبحاث الأخلاقية ، إلا في مسألة درجات الإثم degrees of culpability ، وذلك على نحو جزئى عارض . . . فكأن الشيء غير طبعى ، بأى معنى يمكن أن تُفهم به هذه الكلمة ، ليس على الإطلاق سبباً يجعله مذموماً ، إذ أن أشد الأفعال إجراماً ليست ، بالنسبة إلى كائن كالإنسان ، أبعد عن الطبيعة من معظم الفضائل .

* * *

ومن المفيد هنا أن نوجز في كلمات قليلة أهم نتائج هذا البحث :
فلكلمة الطبيعة معنيان رئيسيان . فهى إما أن تدل على نظام الأشياء كاملاً ، ومعه مجموع خصائصها ، أو على الأشياء كما تكون إذا لم يتدخل فيها الإنسان .
والمذهب القائل بوجوب اتباع الإنسان للطبيعة عقيم بالنسبة إلى المعنى

الأول ، إذ ليس للإنسان قدرة أن يفعل أى شئ سوى اتباع الطبيعة ، وكل أفعاله تتم من خلال واحد أو أكثر من القوانين المادية أو الذهنية للطبيعة ، وتطبع هذه القوانين .

أما بالمعنى الثانى ، فإن المذهب القائل بوجوب اتباع الإنسان للطبيعة ، أو اتخاذه من المجرى التلقائى للأشياء ، أنموذجاً لأفعاله الإرادية ، لا يقل عن ذلك اعتقاراً إلى المعقولة والأخلاقية .

فهو يفتقر إلى المعقولة لأن كل فعل إنسانى ، أيا كان ، قوامه تغيير المجرى التلقائى للطبيعة ، وكل فعل مفيد قوامه إصلاح هذا المجرى .

وهو يفتقر إلى الأخلاقية ، إذ أنه لما كان مجرى الظواهر الطبيعية زائحاً بكل ما يعث على التقرز والنفور إذا ما ارتكبه الإنسان ، فإن من يحاول محاكاة المجرى الطبيعى للأشياء فى أفعاله يندو فى نظر الجميع ويأقارهم أشد الناس جميعاً .

إن من المحام أن يكون الهدف الوحيد ، أو حتى الهدف الرئيسى ، لنظام الطبيعة ، منظوراً إليه فى سياقه الكامل ، هو صالح الكائنات البشرية أو الكائنات الحاسة الأخرى . وكل ما يجلبه لهم من خير إما هو ثمرة جهودهم الخاصة . وكل ما يبدو فى الطبيعة دليلاً على مقصد خير ، يثبت أن القدرة التى يتسلح بها هذا الخير محدودة ، وواجب الإنسان هو أن يتعاون مع القوى الخيرة ، لا بمحاكاة مجرى الطبيعة ، بل بالسعى الدائم إلى تقويمه ، وإلى التقريب المتزايد بين ذلك الجزء الذى نستطيع السيطرة عليه منها ، وبين المثل الأعلى للمدول والخير .

الفصل الثامن

نبي التطور

هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

ظلت النظرة التطورية إلى دراسة الظواهر العضوية ، حتى عهد قريب نسبياً ، تسيطر لا على علوم الحياة بحسب ، بل على علوم الإنسان أيضاً . وقد كان لوجه النظر هذه تأثير عميق كذلك في مجرى التفكير الفلسفي في القرن التاسع عشر . ولذا تبين علينا أن نقول في هذه الصفحات شيئاً عن نظريات تشارلز داروين . ذلك لأن موقع هذه النظريات من الفلسفات العلمية في القرن التاسع عشر ، يشبه إلى حد معين موقع النظريات الفلكية والفيزيائية لكبرنك وكبلر وجاليليو ونيوتن من التأملات الفلسفية في العصر السابق .

ولم يكن داروين هو أول من قال بمفهوم التطور ، ولكنه كان أول من جعل لنظرية التطور العلمي أساساً علمياً . وكان مؤلفاه العظيمان : « أصل الأنواع » ، و « السلسلة الموزية إلى الإنسان » The Descent of Man ، هما اللذان رفعاً في نهاية الأمر راية المنهج التطوري . ولم يكن داروين ذاته فيلسوفاً ، وإنما اكتفى بأن ترك غيره يستخلص النتائج الفلسفية لفروضه العلمية . ولقد كانت الأفكار الرئيسية في نظريته معروفة منذ وقت بعيد . ومن أمثلة هذه الأفكار ، الصراع من أجل الحياة ، وقابلية الأنواع للتغير ، والانتقاء الطبيعي ، وتوارث الصفات المساعدة على الاستمرار البيولوجي ،

وتسلسل الإنسان من نوع أدنى منه من الحيوانات الراقية . وكان دور دارون هو جمع كل هذه الأفكار في نظرية موحدة كانت تهدف إلى تفسير تطور كل الكائنات الحية من خلال علل طبيعية .

ولم يكن دارون يقصد من « الصراع من أجل الحياة » نظرية غائية تنسب إلى كل الكائنات العضوية غرضاً أو إرادة للحياة . وإنما كان ذلك في نظره تعبيراً مجازياً لا يقصد منه إلا الإشارة إلى الحقائق الملاحظة التي تدل على أن كل حياة تعتمد دوماً على البيئة الطبيعية ، وعلى أن الأشياء الحية تتجه في مثل هذه البيئة إلى التنافس من أجل البقاء . وفضلاً عن ذلك فالصراع من أجل الحياة إنما هو وجه واحد فقط من أوجه ظاهرة عضوية عامة ، هي التكيف العضوي مع بيئة تتضمن ظروفاً مادية متغيرة . وكذلك تكيفاً متنافساً للأنواع . أما « الانتقاء الطبيعي » فلم يقصد منه دارون إلا الطريقة التي تشجع بها البيئة في مجموعها صفات معينة وتُخبط صفات أخرى ، بحيث تحفظ التغيرات النوعية المزدية إلى البقاء ، بينما تختفي تلك التي تعرض البقاء للخطر .

أما الشعار المشهور : « البقاء للأصلح » فلم يقل به دارون ، وإنما قال به هربرت سبنسر . فلقد كانت دارون ذاته حريصاً على تجنب أية نتائج أخلاقية مزعومة لنظرياته ، ولم يكن مما سعى دارون ذاته إلى إثباته ذلك الرأي الشائع المنسوب إلى من يسمون « بالداروينيين الاجتماعيين » والمقابل إن الأقدر على البقاء هم الذين يستحقون البقاء . كذلك كان دارون حريصاً كل الحرص على التزام حدود فرضه . فهو لم يدع لنفسه انقدرة على تفسير أصل الحياة ذاتها ، ولم يقل إنه يعرف بدقة أسباب تلك التنوعات التي تكون هي العامل الأصلي في تحديد مختلف الأنواع العضوية . وانحدرفض تلك النتيجة التي حاول البعض استخلاصها من نظريته ، ألا وهي أن الأنواع « العليا » أفضل تكيفاً مع بيئتها من الأنواع « الدنيا » . وكانت مهمة معاصره

هربرت سبنسر هي أن يستخلص النتائج الفلسفية الرئيسية للنظرية التطورية .
فعلى يديه تحولت تلك النظرية إلى مركب ضخم للمعرفة البشرية ، له فلسفته
الخاصة في الكونيات والأخلاق والسياسة .

ولا يكفي لتحديد موقع فلسفة سبنسر أن نبحث في صلاته بداروين ،
بل ينبغي أيضاً أن نضع هذه الفلسفة مقابل الفلاسفات السابقة عليها ، ولا سيما
فلسفة هيغل وكونت . فقد وضع كل من هيغل وكونت نظريات عن
مسار التاريخ ، غير أن اهتمامهما كان منصباً في التحلل الأول على مسار الأفكار
والنظم البشرية . ولم يبد أي منهما اهتماماً جدياً بالمسائل الكونية ، كما لم يبدل
أي منهما محاولة جدية لوضع قوانين شاملة لمسار التاريخ ، لا تنطبق على
تقدم الأفكار والنظم البشرية فحسب ، وإنما تنطبق أيضاً على الحياة في
مجمرها ، بل على الكون المادى بأسره . والواقع أن معظم فلاسفة القرن
التاسع عشر قبل سبنسر ، لم يكونوا يكثرثون بالمسائل الكونية التي طأنا أديم
بها الفلاسفة في القرون السابعة عشر . وكانت النظرية التطورية هي التي
حفزت مرة أخرى خيال الفلاسفة إلى الانطلاق بحرية خلال الكون في
مجمره ، وإلى وضع نظرة شاملة إلى العالم من خلال مفهوم المسار التطوري .

ويشير النقاب بين سبنسر وكونت بكل وضوح إلى طريقتين مختلفتين
أنثر بهما العلم الحديث في الفلسفة . ففي نظر كونت ، وكذلك معظم
الوضعيين ، كان أم ما في العلم من الوجهة الفلسفية هو المنهج ، وكان أينا من
قبل ، فقد كانت الوحدة الوحيدة للعلم ، التي دافع عنها كونت ، هي
وحدة المنهج .

أما سبنسر ، الذي وصف نفسه بأنه فيلسوف على أيضاً ، فقد كان
موقفه من العلم مختلفاً . فهو يرى ، مثل كونت ، أن المنهج العننى هو ، بمعنى
واسع ، المنهج الوحيد للمعرفة البشرية . وبين فلسفته وبين الوضعية

والتجريبية أوجه شبه كثيرة . غير أن ما أعجبه في العلم لم يكن منهجه غريب ، وإنما صورة العالم ومركز الإنسان فيه كما توحى بهما الفروض الأساسية في العلوم الفيزيائية وفي العلوم البيولوجية على وجه أخص . وربما كانت « فلسفته التركيبية » منظوراً إليها في مجموعها : أعظم جهد بذله واحد من فلامسة القرن التاسع عشر لتنظيم وتشكيل المعرفة العلمية الموجودة في عصره في مركّب فكري ضخم يسي إلى تقديم وصف شامل للعالم الطبيعي بأسره .

وإذن فلسفة سبنسر تهدف أساساً بالانزعة الطبيعية والمادية ، لا بالانزعة الوضعية . وهي تفتنى في هذا الصدد إلى التراث المادى الضخم للفيلسوفين لوكريتيوس^(١) وهيز^(٢) ، أكثر مما تفتنى إلى التراث المعرفى والبحث للتجريبيين والوضعيين كما يمثلهم كونت وميل . والفارق الاساسى بين سبنسر وسابقيه في التراث المادى هو أن الآخرين ، في مجموعهم ، قد اتخذوا لتعميحاتهم أنموذجاً من الشئ المادى (الفيزيائى) ، بينما استخدم سبنسر علم الحياة التطورى مفتاحاً لتعميحاته الميتافيزيقية .

وعمله دلالة أن سبنسر يستهل كتابه « مذهب في الفلسفة التركيبية System of Synthetic Philosophy » يبحث نقدياً لحدود المعرفة

(١) تيتوس لوكريتيوس كاروس ٩٦ - ٥٥ ق.م ، فيلسوف وشاعر روماني - اشتهر بكتابه الشعرى المشهور : « في طبيعة الاشياء De rerum natura » الذى عرض فيه مذهبا ماديا متأثرا بأراء الفيلسوفين ديمقريطس وابيقور ، واحتلت فيه النظرية الذرية مكانة رئيسية .
(المترجم)

(٢) توماس هيز (١٥٨٨ - ١٦٧٠) فيلسوف انجليزى كان له نشاط سياسى وعملى هام ، ونادى بمذهب مادى اغضب رجال الكنيسة . في مجموعة من المؤلفات من أهمها كتاب « التنين Leviathan » وقد اقترنت لديه المادية الآلية بمذهب تعاقدى في السياسة اثم على الاعتقاد بتأصل الشر في طبيعة الانسان .
(المترجم)

البشرية والعلاقات بين العلم والدين . ويتسم هذا البحث بطابع توفيقى واضح . كذلك يتجلى فيه الطابع التلفيقي الذى يجعل من العسير إلى حد ما تحديد موقع فلسفة سبنسر من التيارات الرئيسية للفكر فى القرن التاسع عشر . فهو ، مثل كانت ، يرى أن كل معرفة وضعية تقتصر على الظواهر كما تبدو فى المكان والزمان . ولكنه ، مثل كانت أيضاً ، لا يقصر « العالم الحقيقى reality » على ما يبدو أو ما يمكن أن يبدو لحواسنا . فهو يتحدث أيضاً عن حقيقة خارجية مستقلة يسميها « بما لا يُعرف The Unknowable » . وفى رأيه أن من الممكن التوصل آخر الأمر إلى الترفيق بين الفلاسفة والدين عندما يعترف العلماء وفلاسفة العلم بأن مناهج العلم الوضعى لا تنفذ إلى الأغوار العميقة للوجود ، وعندما يكف دعاة الدين عن محاولة تفسير وجود الأشياء عن طريق « كائن » لا نستطيع أن نعرف طبيعته . ويعتقد سبنسر أن رأيه هذا يظهر ضمناً فى التطور التاريخى للدين من عبادة الأصنام fetishism إلى القول بتعدد الآلهة polytheism ، ثم إلى الأديان الموحدة الأرقى ، التى ترى أن أية محاولة من الإنسان لمعرفة الله أو وصفه بصفات بشرية كالإرادة والعقل والشخصية هى أشنع تجديف . ويرى سبنسر أن الماهية الباطنة للدين لا شأن لها بالأوصاف الخاصة بطبيعة الله أو علاقته بالعالم أو بتاريخ البشر ، وإنما هى تنحصر فى الاعتراف بالسر الكامن فى الوجود ، وفى شعور الإنسان بالخشوع أمام ذلك السر ..

ومن الممكن أن يقال إن سبنسر حين ذكر أن الدين يختص « باللامعروف ، الغامض ، لم يكن يقول ، أو على الأقل لم يكن يقول بالضرورة ، إن الدين يختص « بكيان » حدث أننا لا نستطيع أن نعرفه ، وإنما قال إنه لا يصبح أن يختص « بالمعروفات ، على الإطلاق . وأن اهتمامه « بما هو موجود ، مركّز فى اتجاه مختلف تماماً . وفى هذا المعنى لا يكون الدين على الإطلاق علماً بادئاً فاشلاً يعجز بطبيعته عن تحقيق هدفه ؛ وإنما يكون شيئاً يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، تمتاز خلال التاريخ ، لسوء

حظه ، في مشا كل تفسيرية لا شأن له بها ، وينبغي من الآن فصاعداً أن يتخلى عنها إذا شاء أن يؤدي مهمته التي يختص بها .

ولم يكن دارون هو المفكر الذي استوحاه سبنسر في ميثافيزيقاه التطورية ، وإنما استوحى الفيلسوف المشالي الألماني ، شلنج Schelling ، فقد رأى هذا الأخير أن عالم الحياة العضوية يكشف عن مسار نحو المزيد من التنوع والتنظيم والتفرد . وبدأ أن أفكار شلنج النظرية قد وجدت ما يؤيدها في أبحاث عالم الأجنة ، فون باير K. E. von Baer ، الذي تقدم بالفرض "قائل إن التغيرات التركيبية الحادثة في نمو كل الأجنة تكشف عن تطور تدريجي من أشكال لا محددة متجانسة إلى أشكال أكثر تحديداً وأقل تجانسا . وقد بدا من الواضح في نظر سبنسر أن هذا التطور ينبغي ألا يقتصر على صور الحياة وحدها ، وإنما يمكن أن يمتد أيضاً إلى العمليات غير العضوية بدورها ، وحاول دعم رأيه ذى الطابع الأعم بأمثلة متعددة مستمدة من العلوم الطبيعية .

غير أن سبنسر كان يعتقد أن لعملية المسار التطوري أشمال هذه وجها آخر بالإضافة إلى ذلك . فهناك اتجاه آخر يعوض تأثير عملية التنوع أو التفاضل ، هو اتجاه إلى التكامل . وإلى إعادة تشكيل العمليات المتفاضلة بالتدريج في مجموعات كاية جديدة ذات طابع أشمل . فهو يرى أن التعقد والتفرد المتزايد للأنواع العضوية ، الذي يبلغ مداه في الإنسان ، يعوضه اتجاه آخر في الحياة البشرية نحو التكامل المتزايد للسلوك عن طريق العقل . كما أن التنوع أو التفاضل التطوري الذي يتمثل على المستوى الاجتماعي في التقسيم المتزايد للعمل البشري ، يعوضه ، كما تقدمت المجتمعات ، ذلك التكامل التدريجي للأفراد في تجمعات بشرية أشمل وأوثق في ترابطها العضوي . فإذا كان هذا كله يدخل في باب الميثافيزيقا ، فإنه على أية حال من قبيل الميثافيزيقا ذات الاتجاه التجريبي ، التي تبقى بطبيعتها على أدلة مستمدة

من العلوم التجريبية . وهي تبدو ، من وجهة نظر معينة ، أشبه بقصة نجاح كبرى في ميدان الكونيات ، وتوجد مبررات للنظرة الدائمة إلى سينسر على أنه مجرد رسول يدعو إلى ذلك الوهم الهائل الذي عرف به القرن التاسع عشر ، ألا وهو « التقدم » . وما أسهل أن نتصور نقداً معادياً يطلق على تفسيره لفلسفة سينسر عنوان « من الفوضى الشاملة إلى الكون المنظم » ، أو إنجيل التقدم الشامل » . غير أن في مثل هذا التفسير إجحافاً . فسينسر كان بمائل معظم زملائه من مفكرى العصر الفيكتوري في أنه لم يفعل ما للمسار التطوري للتأنيخ من أوجه منهجية . ولقد أدرك جيداً أن التغير عملية تآكل مثلاً هو عملية تطور ، وعلمية تفكك مثلاً هو عملية تكامل . وفي هذا لم يكن سينسر وحيداً : فيبدو أن جميع فلاسفة الارتقاء والتطور والتقدم ، الذين ينظرون إلى الحياة والنظم البشرية من خلال صورة التاريخ لا الأزل ، يأق عليهم وقت ينادون بنفس نعمة العرضية والتحولية والصراع الكامل في كل ما هو إنساني . فن وراء التباهي والتفاوت الظاهريين . والوثوق الساذج ، الذي نصفه عادة على العقلية الفيكتورية ، يوجد دائماً شيء قريب جداً من الخوف ، وهذا أمر لا ينبغي أن يجب له أحد ، إذ أن الصورة الرائعة للمسار التطوري هي أيضاً صورة للصراع العنيف من أجل البقاء .

ولقد تأثر سينسر وداروين معاً بمالتوس^(١) ، الذي تحوى نظريته عن السكان ، إذا ما قرئت على نحو معين ، نبوءة مخيفة عن مستقبل الجنس البشري .

(١) توماس روبرت مالتوس (١٧٦٦ - ١٨٣٤) : اقتصادى ومفكر اجتماعى إنجليزى ، ورائد البحث الحديث في علم السكان . ألف كتابه المشهور Essay on the Principle of Population بحث في نظرية السكان في عام ١٧٩٨ وأكد فيه أن الفقر والبؤس أمران لا يمكن تجنبهما ، لأن السكان يزيدون حسب متوالية هندسية ، بينما تزيد موارد العيش حسب متوالية حسابية . ومن هنا فقد كان هو المصدر الذي يستند إليه دعاة تحديد النسل ، بينما هوجم بشدة من الأوساط التى تؤمن بأن الطاقة البشرية ذاتها هي أفضل مصدر للثروة والإنتاج إذا ما أحسن تنظيمها .

(المترجم)

ففي رأى سينسر أن ضغط السكان ، الذى يسبق على الدوام زيادة موارد العيش ، هو « السبب القريب للتقدم » ، اذ يرغم الناس على تمييز أراضى جديدة ، وعلى التخلي عن هادات القنص الوحشية ، وتعلم حرف تربية الحيوانات والزراعة ، وتحسين أساليب الإنتاج ، واتخاذ المواقف الأخلاقية ، التى تحفظ الأمن والنظام الجماعى . ومع ذلك فإن السؤال الملح هو ، ما إذا كان التقدم التدريجى قادراً ، بصفة دائمة ، على تعويض أثر الاشتداد التدريجى لصراع الفرد فى سبيل البقاء ، وهو الصراع المتولد عن الزيادة المستمرة فى السكان . وعلى أية حال فإن نظرية سينسر القائلة بمسار شبه دائرى ، لا توحى بإجابة تفاؤلية صريحة .

وفى وسع فلسفة سينسر أن تدعى على الأقل بأن عيوبها مقترنة بمزايا معينة . فإذا بدت تلك الفلسفة « متضمنة » ، بالمعنى المجازى ، فإنها تكشف أيضاً عن الاهتمام الجدى الأكبر للفيلسوف بالتنظيم المنهجى . والواقع أن من أروع سمات فلسفة سينسر محاولته المنهجية لتطبيق نظريته العامة فى المسار التطورى ، وإثبات خصصها بطريق غير مباشر ، فى ميدان النظرية الاجتماعية والأخلاق . فهنا أيضاً نجد سينسر يقوم بدوره المميز ، دور الوسيط بين وجهتى نظر متعارضتين . ولذلك فإنه يقف فى هذه المجالات موقفاً وسطاً إلى حد ما ، بين النزعة النفسية والفردية المتحررة عند مل ، والنزعة الجماعية والاجتماعية عند كونت وهيجل .

ويقترح سينسر قانوناً ذا مراحل ثلاث للتطور الاجتماعى ، مثله فى ذلك مثل كونت ، وإن كان قد أدخل تعديلات طريفة خاصة به . فى المرحلة الأولى لا توجد أنماط أو طبقات اجتماعية محدودة المعالم ؛ وإنما تكون المجتمعات مازالت صغيرة ، ويكون نمط التنظيم الاجتماعى متجانساً وغير متنوع نسبياً ، بحيث يؤدى كل فرد أو كل أسرة كل شئ لنفسه أو لنفسها . والمرحلة الثانية ذات طابع « عسكرى » ، تكون الحكومة فيها فائقة التركيز

وملكية في العادة، ويكون العرف صارماً والفروق الطبقية واضحة والعقيدة مغلقة. وأخيراً تأتي مرحلة تتميز بها المجتمعات الصناعية الحديثة، يزداد فيها تقسيم العمل، ويزداد الاهتمام بالتجارة والإنتاج، ويتضاءل دور الحكومات المركزية، وتضعف بالتدريج النظم الاجتماعية التقليدية المتسلطة. وقد رأى سينسر أن حضارة إنجلترا في القرن التاسع عشر تقترب تدريجياً من هذا النظام، بما فيه من تقدم على وتكنولوجيا سريع، ومن تجارة حرة عالمية، ونظم سياسية واجتماعية متزايدة التحرر، تُحدد فيها العلاقات البشرية بالاتفاق أو ائتماعاً، لا بالمرکز الموروث أو الوظيفة .

وعلى حين أن مل قد ازداد ميلاً إلى الاشتراكية في السنوات الأخيرة من عمله، فإن سينسر لم ينظر إلى الاشتراكية على أنها هي التطور التالي للمجتمع، الذي سيخلف ديمقراطية النظام الحر والاقتصادي الفردي، وإنما رأى فيها ناتجاً فرعياً للنمط العسكري الإقطاعي للمجتمع. ولم يدعشه على الإطلاق أن يرى في ألمانيا زعيماً ذا نزعة استبدادية شخصية مثل بيسارك يحشد نوعاً من اشتراكية الدولة. فالاشتراكية في رأيه تخلق مجتمعا كجتمعة النمل والنحل، يتم فيه آخر الأمر حشد جهود الأفراد وتعبئتها على نحو تام الاطراد. وقد تنبأ، بصيرة نفاذة، بأن البيروقراطية في المجتمع المصطنع بالصيغة الاشتراكية ستؤدي إلى نوع جديد من الأرستقراطية، أقوى من أى نوع ظهر من قبل، تضطر فيه الجماهير إلى العمل في سبيلها على الدوام ودون جزاء حقيقى^(١).

(١) رغم ان اتجاهات المؤلف السياسية معتدلة في معظم اجزاء هذا الكتاب، فإنه يقحم هنا نقداً للمذاهب الاشتراكية - على اطلاقها - لا مبرر له سوى رغبته في ابداء فروض الطاعة والولاء لمقتضيات الحرب الباردة. بل انه ليصرح في الصفحات التالية بأنه يتوقع ازدياد استخدام افكار سينسر في الحرب الباردة - وهذه كلها اغراض كان ينبغي عليه الترفع عنها، او على الأقل اعفاء سينسر منها، ان كان يؤمن بأنه يحترم افكاره بحق !
(المترجم)

وقد سخر الكثيرون في عصر اتسم بالممارسة العملية للباركسية فضلا عن التفكير النظري فيها ، من نظرية سبنسر المضادة للباركسية في أصل الاشتراكية وطبيعتها ، ووصفت بأنها « غير تاريخية » ، أو بورجوازية خصب . غير أن وجهات النظر تتغير ، ومن الممكن افتراض أن أعداء الماركسية سيكتشفون من جديد في سبنسر مفكراً ذا قدرة فائقة على التنبؤ ، وطليحاً شخص التطورات التالية الحضارة الغربية ببراعة .

ولم تكن عيوب مجتمع القرن التاسع عشر لتفوت سبنسر . ولكن من الصفات المميزة لسبنسر، شأنه في ذلك شأن معظم الأذهان المستعملة الأصلية، أنه كان يبنى تفكيره على أساس « الدرجات » . فهو لم يكن محافظاً ، ولم يكن ثورياً . وإنما كان من أنصار التدرج ، فرأى أن الانتقال من أية مرحلة للمجتمع إلى أخرى ينطوي على فترة من المسار التطوري . وفصلاً عن ذلك فإنه يترك المجال لمفترحي حدوث تطور أخلاقي يملو هلى تلك اللجنة الضئيلة الشأن ، التى وعدت بها الديمقراطية الصناعية فى القرن التاسع عشر . وهو يرى أن من الضرورى ، لكى تصور ماسيكون عليه هذا التطور ، أن تنتقل من علم الاجتماع والتاريخ إلى علم الأخلاق . فكل قانون أخلاقى مرتبط بنظام اجتماعى معين ، وهو حينما يستهدف حفظ وإنهاض نوع الحياة الموجود فى ظل هذا النظام الخاص . وعلى ذلك فإن قانونه الخاص يرى إلى تحقيق أعظم امتلاء ممكن للحياة كما يتصورها مثل مستدير للمجتمع الذى عاش هو ذاته فيه . ومن المحتم على كل نشاط أخلاقى فى هذا المجتمع أن يكون شاملاً تكاملياً ، متجهاً إلى السعادة العامة . أما فى المجتمع الفاضل ، الذى هو إسقاط مثالى لميول وأمان موجودة بالفعل ، فإن الواجبات الإلزامية تُنحى مكانها بالتدرج لتغيرية حرية متعاطفة ، لا تركز على « الضمير » الذى قال به كانت أو على الشعور بالواجب ، وإنما على دوافع غيرية تلقائية ترضينا على الفور .

ولكن من سوء الحظ ، كما يدرك سبنسر ، أن المجتمع الفاضل لم يوجد

بعد . فالغيرية ، في ظل الأوضاع الحالية ، مازالت واهنة تقتصر إلى الانتشار . وفي رأيه أن التقدم الأخلاقي لن يتحقق إلا بازدياد تقدم النظام الاجتماعي في مجموعه . ولقد كانت وافية سبنسر ، في مذهبه الأخلاقي ، مرتبطة بالزعتين التطورية والبيئية عنده . فالسلوك الأخلاقي ، شأنه شأن أى نوع آخر من السلوك ، هو نوع من التكيف . تنحكم فيه الظروف الخاصة التى يجد فيها الفرد نفسه وجميع الأفراد مندمجين ، طوعا أو كرها ، في الصراع من أجل العيش . وتوقف مدى استجابتهم للصراع على الوضع الاجتماعى الذى يتحتم عليهم أن يسلكوا فيه بوصفهم كائنات عضوية مكيفة اجتماعيا ، أكثر مما يتوقف على « دوافع » تجريدية معينة كالأنانية أو الحب . فالغيرية ، من حيث هى صورة فعلية للسلوك الاجتماعى ، لا تكون ممكنة إلا في مجتمع تلزمه الغيرية ليضمن بقاءه . وهكذا يكون ما يعنيه سبنسر بالفعل هو أننا لا نقترّب من المجتمع الفاضل إلا إذا ازداد كمال التوافق بين مصالح الفرد الشخصية وبين التزاماته الاجتماعية ، أو تضمنّ سعيه وراء سعادته الشخصية تحقيق مواقفه المتجهة إلى الغير ، أى مواقفه الأخلاقية .

ولا يسفى ، في ختام هذه الملاحظات الخاصة بفلسفة سبنسر ، إلا أن أوجه كلة فيها ثناء متحفّظ ، وربما كانت فيها نبوءة أيضا . فمتدما نقارن مذهبه ، في عرومه ، بالمذاهب الفلسفية المفروضة الادعاء في القرن التاسع عشر ، نجدها أكثر انزائاً وجدية من معظم هذه الفلسفات . صحيح أن أخطائه كانت كثيرة ، ولكنها لم تكن راجعة إلى افتقار إلى الاجتهاد ، أو إلى أى تجاهل متعمد للوقائع ، أو اجتهد في تمقيها . وتلك قضية عظيمة الشأن . وإذا كان سبنسر قد تعجل في التعميم أكثر مما ينبغي ، فقد كان ذلك على الأقل تعميما من وقائع ملاحظة . ومن الممكن تصحيح أخطائه بنفس عملية الملاحظة والتعميم الاستقرائى . ولكن هذا لا يمكن أن يقال على كثير من مفاصره . ولقد كان أسلوب سبنسر في الكتابة مفرطا في واقعته

وجوده . ولكن إذا كانت كلماته ثقيلة غير شاعرية ، فإن لحياله الذى اصطبغ فى أساسه بصبغة كونية وتاريخية ، نواحيه الشعرية الخاصة ، وهكذا كان هو بطريقته الثقيلة الخاصة ، الشاعر الفاسق لمسرحية التطور الهزلية الجادة . وعلى أية حال فإن للقارئ العادى أن يقرأ فلسفته حسب معانيها الظاهرة ، لايوصفها أسطورية خفية يكن معناها الأساسى فى موضع آخر . فللمرأ أن يقبل عليه أو يمرض عنه ، ولكنه على الأقل سيعلم فى معظم الأحيان ماهو مقبل عليه أو معرض عنه . والمشكلة هى أنه ، مع كثرة ما يوجه إليه من انتقاد ، قليلا ما يقرأ . ولو كان يقرأ ، لارتفعت أسهمه الفلسفية فى رأى إلى حد ما . فسينسر على خلاف هيجل ، مفكر بلا أسرار . ولكن إذا لم تكن فلسفته غامضة على الإطلاق ، فإنه أقوى من بعض نقاده شعوراً بالسركامن الذى ينبض به قلب الوجود . وأنا على العموم ، رغم تحفظاتى الكثيرة ، أمانل سانتاياا فى أتى « من معسكر سينسر » .

أما نبوءة فى أن الاهتمام بسينسر سيجت مرة أخرى . فإذا كان عصره قد بالغ فى قيمته ، فإن عصرنا قد قل من قدره . والواقع أن مثله العليا لا تختلف أساسا عن مثل ذلك النصف من العالم ، الذى يسمى نفسه ، بشئ من البلاءة ؛ باسم « العالم الحر » . وفى وقت كهذا يكون لعقلية سينسر المعتدلة ، بما فيها من جمود وصرامة ، مزاياها العديدة

والنص التالى مقتطف من الفصل الأخير (الفصل الرابع والعشرين)

لكتاب سينسر « المبادئ الأولى First Principles » * . وفى هذا النص يذكر سينسر القضايا الأساسية لفلسفته التطورية ، ويستخلص مايرى أنه أهم مضموناتها .

* First Principles، نشرته D. Appleton & Co. (نيويورك ولندن) سنة ١٩٠٠ ، ص ٤٩٤ - ٥٠٩ . وقد ظهر الكتاب لأول مرة سنة ١٩٦٢

..... تطوى المعرفة المنسقة على أكثر من إيجاد الارتباطات ، فليتنا
ألا نقتنع بقوة كل مجموعة صغيرة من الحقائق تحتل مكانها وسط مجموعة
أكبر منها ، وبرؤية المجموعات الكبرى تنسق فيما بينها ، وإنما الواجب
أن نبتعد مسافة ما ، فننظر إلى التركيب العام من بُعد تغيب فيه التفاصيل
الصغيرة عن الأنظار ، لنلاحظ طابعه العام .

فمردنا في هذا الفصل يتجاوز نطاق تلخيص ماسبق ، بل يتجاوز نطاق
العرض المنظم له . إذ أننا سنجد أن الحقائق العامة التي توصلنا إليها من قبل
تكشف في مجموعها ، من نواحي معينة ، عن وحدة لم نلاحظها من قبل .

وهناك أيضا سبب خاص للملاحظة الطريفة التي تترابط بها مختلف
الأقسام والفروع التي عرضنا فيها وجهة نظرنا ، ذلك هو أن النظرية العامة
التي عرضناها نجد لها هنا مثلا أخيرا يؤيدها ،

فالجعب بين التعميمات التي عرضناها من قبل متفرقة ، في صورة تامة
التكامل ، يزودنا بمثل آخر لعملية التطور ، وفيه دعم آخر للنسيج
العام لنتائجنا

القسم ١٨٥ - وهنا نجد أننا قد عدنا ، دون توقع ، إلى تلك الحقيقة
التي بدأنا بها ، والتي ينبغي أن يُستعمل بها تلخيصنا هذا ، إذ أن هذا النوع
التكامل للمعرفة هو . بفرض النظر عن نظرية التطور . الصورة التي رأينا
أنها هي أعلى الصور .

فندما نساء لنا عن كنه الفلسفة ، وعندما قارنا مختلف آراء الناس في
الفلسفة ، رغبة في الاهتداء إلى العنصر المشترك بينها بعد حذف العناصر
المختلف عليها ، وجدنا فيها كلها ذلك الرأي الضمني القائل إن الفلسفة معرفة
تامة التوحيد . فبغض النظر عن كل نظام خاص من المعرفة الموحدة ، وعن
المناهج المقترحة التي يفترض أن التوحيد يتم بها ، وجدنا في كل حالة اعتقاداً

بأن التوحيد ممكن ، وبأن غاية الفلسفة هي الوصول إليه .

وبعد أن توصلنا إلى هذه النتيجة ، نظرنا في المعطيات التي ينبغي أن تبدأ بها الفلسفة ، فوجدنا أن القضايا الأساسية ، أى القضايا التي لا تستبطن من قضايا أخرى أكثر منها أولية ، لا تحد إلا إذا بينا أن كل النتائج التي نبلغها على أساس افتراض هذه القضايا متوافقة تماماً ، وهكذا بدأنا بالمقدمة القائلة إن هذه القضايا ستظل تُفترض حتى تثبت على هذا النحو ، فاستمددنا معطياتنا من العناصر المكسوة لعقلنا ، والتي يستحيل دونها أن تستمر العمليات العقلية التي يتطوى عليها المتفلسف .

وبعد تحديد هذه القضايا الخاصة ، انتقلنا إلى بعض الحقائق الأولية -
« عدم فناء المادة » ، « استمرار الحركة » ، « دوام القوة » ، وهي حقائق تُعد الأخيرة منها هي الأساسية ، والآخران مشتقتين . ولما كان قد تبين لنا من قبل أن تجاربنا المتعلقة بالمادة والحركة ترتد إلى تجارب متعلقة بالقوة ، فقد اتضح لنا أيضاً أن الحقيقتين القائلتين إن المادة والحركة لا تتغيران كماً ، إنما هما نتيجتان متضمنتان في الحقيقة القائلة إن القوة لا تتغير كماً . واثبتنا إلى أن هذه هي الحقيقة التي يتعين إثبات جميع الحقائق الأخرى بالاشتقاق منها .

وكانت أولى الحقائق التي تبين أنها تثبت على هذا النحو هي « دوام العلاقات بين القوى » . وقد وجدنا أن هذه الحقيقة ، التي تسمى عادةً « باطراد القانون Uniformity of Law » ، وهي نتيجة ضرورية للحقيقة القائلة إن القوة لا تنشأ من العدم أو تتحول إلى العدم .

وكان الاستنباط الثاني هو أن القوى التي تبدو مفقودة تتحول إلى ما يعادلها من القوى الأخرى ، أو على العكس من ذلك ، أن القوى التي

تظهر بعد أن لم تكن ظاهرة ، هي نتيجة اختفاء قوى معادلة كانت موجودة من قبل . وقد وجدنا أمثلة لهذه الحقائق في حركات الأجرام السماوية ، وفي التغيرات الحادثة على سطح الأرض ، وفي جميع الأفعال الضوئية وفوق الضوئية .

وقد بينا أيضاً أن الأمر كذلك في القانون القائل إن كل شيء يتحرك في الاتجاه الأقل مقاومة ، أو الأقوى جذباً ، أو حاصلها . وبيننا أن الأمر كذلك في جميع أنواع الحركات ، من حركات النجوم حتى حركات المشعشات العنصرية والرياح التجارية ، وأن فكرة دوام القوة نعم أن يكون الأمر كذلك .

* * *

القسم ١٨٦ - وقد تبين لنا أن هذه الحقائق التي تصدق على الموجودات في عمومها ، هي من النوع اللازم لتكوين ما نسميه باسم الفلسفة . ولكننا أدركنا عند بحثنا ، أنها بصورتها هذه لا تكون فلسفة ، وأن الفلسفة لا تتكون بوساطة أى عدد من مثل هذه الحقائق التي يُعرف كل منها على حدة . فكل من هذه الحقائق يعبر عن قانون عامل واحد ما ، تنتج بوساطته الظواهر كما تمارسها ؛ أو تعبر ، على أحسن الفروض ، عن قانون تضافر عاملين . غير أن معرفة عناصر عملية ما ، غير معرفة الطريقة التي تتجمع بها هذه العناصر لإحداث هذه العملية . والشئ الوحيد الذي يمكنه توحيد المعرفة هو قانون تضافر العوامل - أى القانون الذي يعبر في آن واحد عن مجموعة السوابق ومجموعة اللواحق التي تتمثل في كل ظاهرة من - حيث هي كل .

كما انتهينا إلى نتيجة أخرى هي أن الفلسفة ، كما نفهمها ، ينبغي ألا تقتصر على توحيد التغيرات المتمثلة في ظواهر عينية منفردة بحسب ؛ كما ينبغي ألا

تقف عند حد توحيد التغيرات المتمثلة في فئات منفردة من الظواهر العينية، بل ينبغي أن توحيد التغيرات المتمثلة في جميع الظواهر العينية. فإذا كان قانون عمل كل عامل يصح على الكون بأسره ، فلا بد أن يكون الحال كذلك في القانون الجامع بين هذه القوانين . وعلى ذلك فإن أعلى توحيد تسعى إليه الفلسفة ينبغي أن يكون في فهم الكون من حيث هو مطابق لهذا القانون الجامع .

وعندما نظرنا إلى الأمر من زاوية أكثر عينية ، رأينا أن القانون الذي نسعى إليه لا بد أن يكون قانون إعادة التوزيع الدائمة للمادة والحركة . فكل ما يحدث من تغيرات ، ابتداء من تلك التي تغير ببطء تركيب مجرتنا الفلكية حتى تلك التي تكون تحللا كيميائيا ، هي تغيرات في المواقع النفسية للأجزاء المكونة؛ وهي كلها تتضمن بالضرورة ظهور تنظيم جديد للحركة مقترن بتنظيم جديد للمادة ، ويترتب على ذلك أنه لا بد من وجود قانون لإعادة التوزيع المتلازمة للمادة والحركة ، وهو قانون يرسى على كل تغير ، ولا بد ، لكونه عاملا على توحيد جميع التغيرات ، أن يكون هو أساس الفلسفة .

وعندما بدأنا في البحث عن هذا القانون اشتمل لإعادة التوزيع ، فأملنا مشكلة الفلسفة من وجهة نظر أخرى ، ورأينا أن حلها لا يمكن إلا أن يكون على النحو الموضح . وقد بينا أن أية فلسفة تبلغ الحد المنشود من الاكتمال لا بد أن تصوغ السلسلة الكاملة للتغيرات التي تمر بها الموجودات فرادى وجماعات عند انتقالها من غير المدرك إلى المدرك ، وكذلك من المدرك إلى غير المدرك . ولو بدأت الفلسفة تفسيرها بموجودات لها بالفعل صور عينية ، أو انتهت وما زالت لهذه الموجودات صور عينية ، لكان المعنى الواضح لذلك هو أن لهذه الموجودات سوابق ماضية أو تطورات مقبلة أو كليهما معا ، وأن تلك الفلسفة لم تقدم تفسيراً لهذه السوابق

أو التطورات . وهكذا رأينا أن ذلك يستتبع ضرورة كون الصيغة التي ننشدها ، والتي تطبق على الموجودات وهي فردى مثلما تنطبق عليها مجتمعة ، قابلة للانطباق على التاريخ الكامل لكل منها والتاريخ الكامل لها كلها . هكذا ينبغي أن تكون الصورة المثلى للفلسفة ، مهما كان الواقع بعيداً عن تحقيقها .

بهذه الأفكار ازددنا اقتراباً من الصيغة المطلوبة . ذلك لأنه إن كان يتعين على هذه الصيغة أن تعبر عن التقدم الكامل من غير المدرك إلى المدرك ، ومن المدرك إلى غير المدرك ؛ وإن كان يتعين عليها أن تعبر عن إعادة التوزيع المستمرة للمادة والحركة . فلا مناص بالطبع من أن تكون صيغة تعدد العمليات المتضادة للتركّز والانتشار diffusion في المادة والحركة . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أن تكون تميّزاً عن الحقيقة القائلة إن تركّز المادة ينطوي على انتشار للحركة ، وأن امتصاص الحركة ينطوي بعكس ذلك على انتشار للمادة .

وهكذا تبين لنا أن ذلك هو قانون الدورة الكاملة للتغيرات التي يمر بها كل موجود . وقد رأينا فضلاً عن ذلك أن هذا القانون ، إلى جانب انطباقه على التاريخ الكامل لكل موجود ، ينطبق أيضاً على كل من تفاصيل ذلك التاريخ . فالعمليتان عديتان في كل لحظة ، ولكن هناك دائماً نتيجة تفاضلية لصالح العملية الأولى أو الثانية . ولا بد أن يؤدي كل تغيير ، حتى لو كان مجرد تبدل لمواضع الأجزاء ، إلى إحداث هذه العملية أو تلك .

ولكن رغم أن التعريف الذي أوردناه للتطور والتحلل Evolution & Dissolution وهما الاسمان اللذان نطلقهما على هذين التحولين المتضادين ، يمد طابعهما العام تحديداً صحيحاً ، فإن هذا التعريف ما زال ناقصاً ، أو على الأصح فإن تعريف التحلل كافٍ ، بينما تعريف التطور

غير كاف على الإطلاق . فالتطور دائماً تكامل للمادة وانتشار الحركة ؛
ولكنه في كل الحالات تقريباً لا يقتصر على ذلك . إذ أن إعادة التوزيع
الأولية للمادة والحركة تقتزن بإعادات توزيع ثانوية .

وقد ميزنا بين النوعين المختلفين للتطور ، الناجمين على هذا النحو ،
فأسمينا أحدهما بالتطور البسيط والآخر بالتطور المركب ، ثم انتقلنا إلى
بحث الظروف التي تحدث فيها إعادات التوزيع الثانوية التي تجعل التطور
مركباً . فوجدنا أن المجموع المتركز الذي يفقد بسرعة ما ينطوي عليه من
حركة أو يتكامل بسرعة ، لا يتكشف إلا عن تطور بسيط ؛ ولكن
بقدر ما يؤدي كبره ، أو التركيب الخاص لمكوناته ، إلى إعاقة انتشار
حركته ، فإن أجزائه ، مع مرورها بإعادة التوزيع الأولية التي تسفر
عن تكامل ، تمر بإعادات ثانوية تؤدي إلى درجات متباينة من التعقد .

القسم ١٨٧ - ومن هذا الفهم للتطور والتحلل ، من حيث هما يؤلفان
مما العملية الكاملة التي تمر بها الأشياء ، وكذلك من هذا الفهم للتطور من
حيث هو ينقسم إلى بسيط ومركب ، انتقلنا إلى بحث قانون التطور كما يتمثل
في جميع صور الموجودات في عمومها وتفصيلها .

ولم يقتصر على تعقب تكامل المادة وما يقتزن به من تبدد للحركة ،
في الشكل الذي يكونه كل موجود على حدة ، بل تعقبناه أيضاً في الأجزاء
التي ينقسم إليها كل موجود كامل . ففي المجموعة الشمسية بأسرها ، وكذلك
في كل كوكب وتابع ، كان وما زال يتمثل تركّز تدريجي . وفي كل كائن
عضوي يقتزن ذلك الاندماج العام للوحدات المتفرقة ، المؤدى إلى النمو ،
باندماجات محلية ، تكون ما نسميه بالأعضاء . وعلى حين تبدد في كل مجتمع
العملية التجميعية aggregative process من خلال زيادة مجموع سكانه ،
فإنها تبدد في أيضاً من خلال تركّز هؤلاء السكان في أجزاء معينة من

أرضه . وفي كل الحالات يقرن بهذا التكامل المباشر تكامل غير مباشر تصبح بفضلها الأجزاء معتمدة بعضها على البعض .

ومن إعادة التوزيع الأولية هذه انتقلنا الى الكلام عن إعادات التوزيع الثانوية ، فساء لنا عن الطريقة التي يتم بها تكوين أجزاء خلال تكوين الكل . وتبين أن هناك عادة انتقالاً من التجانس الى اللاتجانس ، مقرّنا بالانتقال من الانتشار الى التركيز . ففي الوقت الذي اتخذت فيه المادة المكونة للنظام الشمسي صورة أكتف ، تحولت من الوحدة الى تنوع التوزيع . وقد اقترن تيسر الأرض بتقدم من الوحدة النسبية للصورة^(١) الى التنوع الشديد . كما أن كل نبات وحيوان ، في تحوله من بذرة الى كتلة محتمة نسيا ، يتحول أيضا من المحيط الى المركب . وكل زيادة في عدد أفراد المجتمع وتركيزه تقترن بزيادة في تغاير التنظيم السياسي والمهني لهذا المجتمع . ومثل هذا يصدق على كل النواتج فوق العضوية - كاللغة والعلم والفن والأدب . غير أننا رأينا أن إعادات التوزيع الثانوية هذه لا تجدها ، على هذا النحو ، تسييراً كاملاً . فعلى حين أن الأجزاء التي ينحل إليها أى كل تزداد اختلافا بعضها عن البعض ، فإنها تزداد في الوقت ذاته تميزاً .

وعلى ذلك فإن نتيجة إعادات التوزيع الثانوية هي تحويل تجانس غير واضح المعالم الى لاتجانس واضح المعالم . وقد ظهرت لنا هذه الصفة الأخرى في جميع أنواع التجمعات المتطورة أيضا . ومع ذلك فقد اضعف من البحث اللاحق أن وضوح المعالم المتزايد الذي يقترن باللاتجانس المتزايد ليس سمة مستقلة ، وإنما يأتي نتيجة للتكامل الذي يزداد في كل من الأجزاء

(١) أكثرنا هنا أن نترجم كلمة Uniformity بوحدة الصورة ، بدلا من ترجمتها الشائعة ، والصحيحة في المجالات الأخرى ، وهي الاطراد . ذلك لأن المؤلف يستخدم الكلمة بالفعل في معناها الخرفي الذي يدل في الإنجليزية على وحدة الصورة أو النوع ، ويضعها في مقبـال التنوع . diversity أو كثرة الصور multiformity (الترجم)

المتفاضلة^(١)، مع تزايد في الشكل الذي تكونه هذه الأجزاء .

كذلك أشرنا إلى أن هذا التنظيم للمادة يقترن ، في كل التطورات ، سواء منها غير العضوية وفوق العضوية ، بتغير مواز في تنظيم الحركة المحتواة . أى أن كل زيادة في التعقد التركيبي تنطوي على زيادة مقابلة في التعقد الوظيفي . وبينما أن اندماج الجزئيات في كتل ، يقترن باندماج لحركة الجزئيات في حركة الكتل ؛ وأنه يمثل السرعة التي يحدث بها تنوع في أحجام التجمعات وأشكالها وعلاقتها بالقوى الحادثة ، يحدث أيضا تنوع في حركاتها .

ولما كان التحول الذي اهتمينا إليه هاهنا على وجهين منفصلين لا يبدو في ذاته أن يكون تحولا واحدا ، فقد نحتم توحيد هذين الوجهين المنفصلين في مفهوم واحد ، والنظر إلى إعادة التوزيع الأولية وإعادة التوزيع الثانوية على أنها تعمل في آن واحد على حدوث نتائجها المختلفة ، ففي كل حالة نجد أن التحول من البساطة غير الواضحة إلى التعقد الواضح المتميز ، في توزيع المادة والحركة معا ، يحدث مع تركر المادة وفقدان حركتها الداخلية ، ومن هنا فإن إعادة توزيع المادة وحركتها المحصورة فيها ، تتم من تنظيم منتشر ومطرود ولا عدد نسيا إلى تنظيم مركز كثير الصور ويحدد نسيا .

القسم ١٨٨ - وهنا نصل إلى إحدى الإضافات التي ينبغي إلحاقها برأينا العام ونحن في معرض تلخيصه . فها آن أوان إدراك وجود درجة من الوحدة في الاستقرار السابقة تزيد على ملاحظتنا فيها أثناء عرضنا لها .

(١) آتينا هنا استعارة التعبير المستخدم في الرياضيات لترجمة كلمة differentiation وهو « التفاضل » ، بدلا من ترجمة أخرى أكثر شيوعا ، قد تبدو أقرب إلى الذهن ، وهي النوع ، حتى لا يلتبس الأمر مع لفظين آخرين هما الاحتمال بان يترجما « بالتنوع » ، وهما diversification و variation (المترجم)

لقد نظرنا حتى الآن إلى قانون التطور على أنه يصدق على كل نوع من الموجودات على حدة . غير أن عرض الاستقراء على هذا النحو يجعله يفترق إلى ذلك الاكتمال الذي يكتسبه عندما ننظر إلى مختلف أنواع الموجودات هذه على أنها تكون بأسرها كلاً طبيعياً واحداً . فعندما ننظر إلى التطور على أنه ينقسم إلى تطور ظليكي ، وجيولوجي ، وبيولوجي ، ونفسي ، واجتماعي ، الخ ، قد يبدو أن انطباق قانون واحد للتحويل على كل هذه التقسيمات إنما هو من قبيل المصادفة إلى حد ما . ولكننا إذا ما أدركنا أن هذه التقسيمات ليست إلا تجميعات مصطنع عليها ، أجريت تيسيراً لتنظيم المعرفة واكتسابها - وإذا تذكرنا أن الموجودات المختلفة التي تتعلق بها هذه التقسيمات كل على حدة ، إنما هي أجزاء مكوّنة من كون واحد ، لتبين لنا على التو أنه ليس ثمة أنواع متعددة من التطور لها سمات معينة مشتركة ، وإنما هناك تطور واحد يسرى على كل شيء وعلى نحو واحد . ولقد لاحظنا مراراً أنه في الوقت الذي يتطور فيه أي كل ، يحدث على النواصط تطور للأجزاء التي ينقسم إليها هذا الكل . ولكننا لم نلاحظ أن هذا يسرى بنفس القدر على مجموع الأشياء ، وهو المجموع المؤلف من أجزاء ، من أعظمها إلى أصغرها . ونحن نعلم أنه في الوقت الذي يزايد فيه كبر تجمع مترابط مادياً ، كجسم الإنسان ، ويكتسب شكله العام بالتدريج ، يحدث نفس الأمر لكل من أعضائه ؛ وأنه في الوقت الذي ينمو فيه كل عضو ويصبح مختلفاً عن الآخرين ، يحدث تفاضل وتكامل في أنسجته وأوعيته المكوّنة له ؛ وأنه حتى مكونات هذه المكونات تزايد كل على حدة ، وتتحول إلى تركيبات يزداد لاتبانها وضوحاً . ولكننا لم نلاحظ بما فيه الكفاية أنه في الوقت الذي يتطور فيه كل فرد ، يتطور كذلك المجتمع الذي هو وحدة ضئيلة الشأن فيه ، وأنه في الوقت الذي يتحول فيه مجموع السكان الذين يكونون مجتمعاً إلى تكامل وصح لاتبانهم أوضح ، فإن المجموع الكلي ، وهو الأرض ، يواصل تكامله وتفاضله ، وأنه في الوقت الذي تتحول

فيه الأرض ، التي لا تزيد في كتلتها عن جزء من المليون من النظام الشمسي إلى تركيب أكثر تركزا ، يسير النظام الشمسي ذاته على نفس الخط .

فإذا فهمنا التطور على هذا النحو ، فسنجد أنه واحد لا من حيث المبدأ فقط ، بل من حيث الواقع أيضا . فليس ثمة تحولات كثيرة تم على نمط متشابه ، وإنما هناك تحول واحد يسرى على نحو شامل ، في كل الحالات التي لا يكون فيها التحول المضاد موجودا . وفي كل مكان ، كبيرا كان أم صغيرا ، تكتسب فيه المادة التي تشقه فردية ملبوسة أو قابلية للتمييز عن المواد الأخرى ، يكون ثمة تطور حادث ؛ أو على الأصح ، يكون اكتساب هذه الفردية الملبوسة بداية للتطور . وهذا يصح بالنظر عن حجم المجموع وبنفس النظر عن احتوائه على مجموعات أخرى .

القسم ١٨٩ - وبعد أن قننا بهذه الاستقرارات التي تثبت في مجموعها قانون التطور ، وجدنا أنها ، طالما ظلت استقرارات ، لا تتكون ذلك الشكل الذي ينطبق عليه اسم الفلسفة ؛ بل إن الانتقال الذي أوردناه منذ قليل لهذه الاستقرارات من الاتفاق إلى الهوية ، لا يمكن لإيجاد الوحدة المنشودة . إذ لا بد لتوحيد الحقائق التي توصلنا إليها على هذا النحو مع الحقائق الأخرى من أن تكون ، كما لاحظنا في ذلك الحين ، مستتبطة من مبدأ دوام القوة . ولذا فإن الخطوة التالية كانت بيان السبب الذي من أجله يكون من الضروري حدوث التحول الذي يظهره لنا التطور ، مع كون القوة دائمة .

وكانت أولى النتائج التي انتهينا إليها هي أن أي تجمع متجانس لا بد أن يفقد تجانسه ، عن طريق تعرض أجزائه بطريقة غير متساوية للقوى الحادثة ، وأن التجمع الناقص التجانس لا بد أن يتحول إلى آخر منعهم التجانس تماما . وقد أشرنا إلى أن قيام القوى المتباينة ، والقوى التي تمارس في ظروف متباينة ، بإيجاد تركيبات متباينة ، يتمثل في التطور الفلكي ، وأن التمديلات التي تسرى على هذا الكون ، كبيرها وصغيرها ، يتمثل فيها كلها

ارتباط متشابه للسبب بالنتيجة . وقد تجلّى في التغيرات المبكرة للجرائم
المضوية دليل آخر على أن تغاير التركيب ينجم عن تغاير تعلقات بالعوامل
المحيطة - وهو دليل يدعمه ما يطرأ على أفراد النوع الواحد من تنوع فرعى
حين تختلف بيئاتهم . ورأينا أن التضاد السياسى والمهنى الذى ينشأ بين أجزاء
المجتمعات ، يُعد دليلاً آخر على المبدأ ذاته . ووجدنا أن عدم الاستقرار
الذى يتميز به دائماً ما هو متجانس نسبياً ، يدرى أيضاً على كل من الأجزاء
المميزة التى يتحول إليها الكل ، بحيث يزداد اللاتجانس على الدوام .

وقد كشفت خطوة أخرى في البحث عن سبب ثانوى لزيادة تنوع
الصور . فكل جزء متماثل ليس مركزاً لتفاضلات أخرى فحسب ، بل
إنه أيضاً يخلق مزيداً من التفاضلات ، إذ أن نموه على نحو مخالف للأجزاء
الأخرى يجعله مركزاً لردود أفعال مختلفة للقوى الحادثة ، وهذا تؤدى
إضافته لقوى عاملة متباينة ، إلى تباين التأثيرات الناتجة . وقد تبين أن من
الممكن تتبع تعدد التأثيرات هذا في كل شيء فى الطبيعة فى الأفعال - وردود
الأفعال - التى تحدث فى جميع أرجاء النظام الشمسى ، وفى التعقيدات
الجيولوجية التى لا تتوقف أبداً ، وفى التغيرات الكامنة التى تنتجها المؤثرات
الجديدة فى الكائنات العضوية ، وفى كثرة الأفكار والمشاعر التى تولدها
انطباعات واحدة ، وفى النتائج الدائمة للشعب التى يحدتها كل مؤثر زائد
يضاف إلى المجتمع ، وقد أضفنا إلى ذلك نتيجة هى أن كثرة المؤثرات
تسير فى متوالية هندسية مع سير اللاتجانس .

ولكى نفسّر التغيرات التركيبية التى تكون التطور تفسيراً كاملاً ، بقى
علينا إيجاد سبب لذلك التميز المتزايد الواضح بين الأجزاء ، الذى يقرن
بحدوث فروق بينها . وقد تبين لنا أن هذا السبب هو انفصال الوحدات
المختلفة بفعل قوى قادرة على تحريكها . ووجدنا أنه عندما تؤدى قوى حادثة
متغيرة إلى جعل أجزاء تجمع ما ، متغيرة فى طبائع وحدانها المكوّنة ،

يظهر بالضرورة ميل إلى انفصال الوحدات المتباينة كل عن الأخرى ،
وتكادش الوحدات المتشابهة . وتبين أن سبب وضوح معالم التكمالات
المحلية التي نقرن بتفاضلات محلية ، يتمثل بدوره في جميع أنواع التطور .
في تكوين الأجرام السماوية ، وتشكيل القشرة الأرضية والتعديلات العضوية ،
وإيجاد تمييزات ذهنية ، ونشوء انقسامات اجتماعية .

وأخيراً ، قد أجبنا على السؤال عما إذا كان لهذه العمليات أى حد ،
بأنها لا بد أن تنتهي إلى التوازن . فذلك الانقسام والانقسام الفرعي
المستمر للقوى ، الذي يغير ما هو وحيد الصورة إلى شيء كثير الصور ،
وما هو كثير الصور إلى شيء أكثر صوراً ، هو عملية تقتشر بها القوى
دواماً ، وانتشارها هذا ، الذي يستمر طالما ظلت هناك قوى لا توازنها
قوى أخرى ، لا بد أن ينتهي إلى السكون . وبينما أنه عندما تحدث هذه
حركات سوية ، كما هي الحال في التجمعات المختلفة الأنواع ، فإن التبدد الأول
للحركات الأصغر والتي تلتقي مقاومة أشد ، يوجد توازنات متحركة من
أنواع مختلفة ، فيكون بذلك مراحل انتقالية في الطريق إلى التوازن التام .
وقد كشف لنا البحث التالي على أن هذا السبب ذاته يعمل لهذه التوازنات
المتحركة قدرات معينة على حفظ ذاتها . ويتضح ذلك في تعادل الانحرافات
وفي التكيف مع الظروف الجديدة . وقد تمقينا هذا المبدأ العام المتعلق
بالتوازن ، كما فعلنا في المبادئ العامة السابقة ، في جميع صور التطور —
الفلكي منه والجيولوجي والبيولوجي والذهني والاجتماعي . وكان استنتاجنا
النهائي هو أن المرحلة الأخيرة للتوازن في العالم العضوي ، وهي المرحلة التي
تستقر فيها أشد حالات كثرة الصور تطرفاً ، وكذلك يستقر أعقد توازن
متحرك ، لا بد أن تكون مرحلة تطوى على أعلى حالات البشرية .

القسم ١٩٠ - وأخيراً انتقلنا إلى تأمل عملية التحلل كما تتمثل في جميع أرجاء الطبيعة ، وهي العملية المسكلة للتطور ، والتي نقضى ، في وقت واحد أو في آخر ، على ما تم بفعل التطور .

فقد رأينا أن التحلل لا بد أن يحل بمضى الزمن :

فهو في المجاميع aggregates غير المستقرة ، يحل فور توقف التطور ، وفي المجاميع الثابتة المحيطة بنا . يحل بعد توقف التطور بفترات قد تطول ولكيها تُبلغ في النهاية ، بل إنه لا بد أن يحل حتى في أكبر المجاميع التي تكون هذه كلها أجزاء منها - أي في الأرض من حيث هي كل - بل لقد وجدنا من الأسباب ما يدعو إلى الاعتقاد بأن التجمعات المحلية لتلك الكتل الأكبر حجماً بكثير ، والتي نعرفها باسم النجوم ، ستتحلل بمضى الوقت : والسؤال الذي يظل دون جواب هو ما إذا كان نظامنا النجمي في مجموعه سيلقي نفس المصير بعد وقت لا يتصوره الخيال المتناهي . ومع استنتاجنا أن التحلل يعقب التطور في أجزاء عديدة من الكون المنظور ، وأن التطور في جميع هذه المجالات سيبدأ من جديد ، فإن مسألة وجود تعاقب منتظم بين التطور والتحلل في مجموع الأشياء هي مسألة ينبغي تركها دون جواب ، لأنها تعلق على فهم العقل البشري .

أما إذا كنا ميالين إلى الاعتقاد بأن ما يحدث للأجزاء سيحدث بمضى الوقت للكل ، فإن هذا يؤدي بنا إلى الرأي القائل بوجود تطورات دارت في ماضٍ سحيق وتطورات ستدور في مستقبل بعيد . وعندئذ لا يعود في وسعنا أن نتأمل العالم المنظور على أنه ذو بداية أو نهاية محددة ، أو على أنه منعزل ، وإنما يصبح متحداً بكل الموجودات السابقة واللاحقة ، وتسرى على القوة المتمثلة في الكون نفس ما يسرى على المكان والزمان ، من حيث إنها لا تقبل أي تحديد في الفكر .

القسم ١٩١ - ويتفق هذا الرأي مع النتيجة التي وصلنا إليها في الجزء الأول ، الذي تناولنا فيه العلاقة بين القابل للمعرفة وغير القابل للمعرفة .

فقد بينا في ذلك الجزء ، من خلال تحليل الأفكار الدينية والعلمية معاً ، أنه مع استحالة معرفة العلة التي تحدث تأثيرات في الوعي ، فإن وجوده علة ، لهذه التأثيرات هو من معطيات الوعي . والإيمان بقوة ، تعلو على المعرفة هو ذلك العنصر الأساسي في الدين ، الذي يبق من وراء كل تغيرات صوره . وقد ثبت أن هذا الإيمان القاهر هو بالمثل ما يُبنى عليه كل علم دقيق . وهذه بدورها هي النتيجة التي تؤدي بنا إليها تلك النظرة التركيبية الشاملة التي نقدمها الآن . فالاعتراف بقوة دائمة ، تغير مظاهرها أبداً ولكن لا تتغير كيبتها في كل وقت مضى وكل وقت مقبل ، هو في اعتقادنا الأساس الوحيد لإمكان كل تفسير عيني ، وهو في نهاية الأمر ما يوحد كل التفسيرات العينية .

ومن الواضح أن كل بحث على أو ميتافيزيقي أو لاهوتي كانت ، ولا يزال ، يسير نحو الوصول إلى نتيجة كهذه . ويظهر هذا التقدم بوضوح في تبلور النظرات التعددية إلى الآلهة في نظرة موحدة ، وتحول النظرة الموحدة بالتدرج إلى صورة تزداد شمولاً ، يندمج فيها العلو التشخيصي في الكون الكوني . كذلك يظهر في توارى النظريات القديمة عن « الماهيات » و « الإمكانات » ، و « الفضائل الخفية » ، إلخ ؛ وفي التغلغل عن مذاهب « الكائنات الأفلاطونية » ، و « الانسجام المقدّر » ، وما شابهها ؛ وفي الاتجاه إلى التوحيد بين « الوجود » كما يتمثل في الوعي ؛ وبين « الوجود » كما يتحدد على نحو آخر خارج الوعي . بل إنه لا وضح من ذلك في تقدم العلم ، الذي كان منذ البداية يعمل على جمع وقائع متفرقة في قوانين ، والتوحيد بين قوانين خاصة في قوانين أعم ، وبذلك يصل إلى قوانين تزداد عمومية بالتدرج ، إلى أن أصبح تصور القوانين الكلية الشاملة مألوفاً لدينا .

ولما كان التوحيد هو الصفة المميزة لتطور جميع أنواع الفكر ، ولما كان من حقنا أن نستنتج أنه سيتم التوصل إلى الوحدة بمضى الوقت ، فإننا نجد في ذلك تأكيداً آخر للنتيجة التي توصلنا إليها ، إذ أن الوحدة التي وصلنا إليها ينبغي أن تكون هي الوحدة التي يتجه إليها التفكير المتطور ، ما لم تكن هناك وحدة أخرى أعلى منها .

* * *

القسم ١٩٣ - فإذا مُنِبت هذه الاستنتاجات - أى إذا ووفق على أن الظواهر التي تحدث في كل مكان هي أجزاء لعملية التطور العامة ، إلاحيثما تكون هناك أجزاء لعملية التحلل العكسية -- فسنجد أن يكون لنا أن نستنتج أن جميع الظواهر لا تُفسر تفسيراً كاملاً إلا إذا أدركناها بوصفها أجزاء من هذه العمليات . ومن هذا يتلو أن الحد النهائي الذي تتقدم إليه المعرفة لا يُبلغ إلا عندما تُطبق صيغ هذه العمليات على نحو يؤدي إلى تفسيرات للظواهر في عمومها . غير أن هذا مثل أعلى لا بد أن يظل الواقع على الدوام عاجزاً عن بلوغه .

ذلك لأنه ، مع اعترافنا بأن جميع تغيرات الظواهر قد تكون نتائج مباشرة أو غير مباشرة لبقاء القوة ، فلا يمكن الإتيان بدليل على ذلك إلا جزئياً . وما التقدم العلمي إلا تقدم في هذا التكيف للفكر مع الأشياء ، الذي رأيناه واقعاً ، ولا بد أن يستمر في الوقوع ، وإن لم يكن يصل في أى وقت إلى ما يقرب من الكمال . ومع ذلك ، فرغم أن العلم لا يصل أبداً إلى هذه الصورة ، ورغم أنه لن يستطيع الاقتراب منها ، ولو من بعيد ، إلا بعد زمن طويل جداً ؛ فإن من الممكن ، حتى في وقتنا الحالي ، تحقيق الكثير في سبيل هذا التقريب .

ومن الطبيعي أن ما يمكن عمله الآن لا يمكن أن يتم على يد أى فرد واحد بينه . فليس ثمة شخص واحد يملك المعلومات الموسوعية اللازمة للتنظيم الصحيح للعلوم . حتى تلك التى سبق إثباتها . ومع ذلك ، فلما كان كل تنظيم ، بعد أن يبدأ بخطوط عامة خافتة غامضة ، يتم عن طريق تعديلات وإضافات متعاقبة ، فقد يتحقق النفع من أية محاولة (مهما كانت بصادقها) لجمع الحقائق المتراكمة حالياً — أو على الأصح فئات معينة منها — فيما يشبه النسق المنظم .

الفصل التاسع

الديالكتيك والمادية

كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)

وفريدريش إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) *

يمكن النظر إلى فلسفة ماركس وإنجلز ، من الوجهة التاريخية ، على أنها نتاج مشترك للديالكتيك الهيجلي ، والمادية ، والتجريبية . غير أن التصنيفات التاريخية يمكن أن تكون مضللة في الفلسفة ، كما هي الحال في

* تحدثت في هذا الفصل عن كارل ماركس « واثاه الآخر » إنجلز على انهما فيلسوف واحد . ولهذا أسباب عدة . اولها انه يكاد يكون في حكم المستحيل أن يكون المرء صورة متماسكة عن أفكار ماركس الفلسفية الأكثر عمقا ، من كتاباته وحدها . فرغم أن ذهن ماركس كان قطعا أعمق وأكثر أصالة من ذهن إنجلز ، فقد كان الآخر هو الذي كتب معظم مؤلفاتهما عن أسس المادية الديالكتيكية . وليس غرضي ، من معالجة ثاببات إنجلز على أنها نوع من الملحق لكتابات ماركس ، أن أغضط إنجلز ذاته حقه . فهو لم يكن مجرد ناطق بلسان غيره ، وقد تعلم ماركس منه بقدر ما تعلم هو ذاته من ماركس تقريبا . وتدل رغبتى في تركه يتحدث ، في أحد المقطعات المفصلة ، بلسان الفلسفة الماركسية ، على أنني أعدده قادرا على ذلك تماما . وبالاختصار فانا أومن بأن معظم الماركسيين التاليين كانوا على حق حين عدوا كتابات ماركس وإنجلز مجرد كتب مختلفة تعبر عن رسالة واحدة . واما لواقع من أن أية مقارنة نزوية بين المؤلفات التي تعاونوا فيها ، وبين تلك التي كتبها إنجلز وحده ، كفيلة بدم هذا الرأي . وأود أخيرا أن أضيف أن رسائل إنجلز هي مصدر أضافي لاغناء عنه لقهم الماركسية الأصلية ، ففيها تخفف كثيرا حدة التوكيدية الصارمة التي تتسم بها المؤلفات الأكثر شكلية في هذا المذهب .

بقية المجالات . فالمناصر الاصلية أو الجذابة في تفكير ماركس وانجلز لا تظهر بوضوح في هذا الوصف ، وإنما تضيق منه تماماً تلك الصفة التي جعلت الماركسية رمزاً للإيديولوجية الثورية في عصرنا : أعنى صفة الخروج القاطع المتعمد على كل التقاليد الاجتماعية الكبرى للحضارة الغربية . كما أن هذا الوصف لا يوضح الفارق الرئيس في المنظور بين ماركس والفلاسفة الذين سبق بحثهم في هذا الكتاب . فرغم كل ما اقتبسه ماركس منهم ، فإنه خالفهم جميعاً على نحو أشد مما خالف به أى منهم الباقين .

إن الخلافات الرئيسية بين المثاليين والواقعيين ، كما فسرنا ، لا تتعلق بمسائل الواقع ، وإنما بمسائل المنهج والقيمة . وقد ظلت هذه الخلافات دائماً منحصرة في حدود معينة . فحين لا نجد مثلاً أن واحداً من المثاليين كلفشته وهيجل ، أو الواقعيين مثل كوت ، أو أنصار مذهب الحرية مثل مل ، أو الطبيعيين التطوريين كسبنسر - لا نجد أن واحداً من هؤلاء قد عد نفسه نائراً اجتماعياً أو مرتدّاً عن التراث الحضارى الكامن الذى ظهرت فيه فلسفاتهم ونمت ، وإنما كانوا بقاءاً ومعلمين حاولوا فقط أن يوضحوا التراث وينشقوه ويعدلوه ؛ ولم يكن في نيّهم أبداً أن ينشقوا عليه نهائياً . ولقد كانوا بلا شك مندجين في أزمة العقل التى اشتدت تدريجياً والتي بسطت ظلها على جميع الفلسفات منذ كانت . ومع ذلك فما زال من الممكن النظر إلى الخلافات الفلسفية بين المثاليين والواقعيين ، على خطورتها ، على أنها مراحل لمناقشة برلمانية مستمرة بين فئتين مهذبتين إلى حد غير قليل ، إحداهما محافظة والأخرى تناصر مذهب الحرية ، في الوقت الذى يلتزم فيه الجميع ، بدرجات متفاوتة ، بالنظم المتطورة السائدة في العالم المسيحى البرجوازى . وفضلاً عن ذلك فقد كانت تلك مناقشة ظلت فيها الخطوط الفاصلة بين الأحزاب واضحة المعالم ، وظل النظام الحزبى ، في المسائل الكبرى على الأقل ، محفوظاً إلى حد كبير . أما عندما نأتى إلى ماركس ، وإلى نيّته وكثير كجورد في الفصلين المقبلين ، فإننا نجد هذه الخطوط تصبح

غامضة ، ويبدأ ظهور تقابل فلسفي من نوع أشد وأجراً ، فلم يكن واحداً من هؤلاء الفلاسفة ليقنع بتغيير التراث ، بل حاول كل منهم ، على طريقته الخاصة ، أن يهدمه . ولم يكن ماسموا إليه ، من حيث هم فلاسفة ، هو مجرد الاعتداء إلى مسلك جديد للأفكار ، أو نقد جديد للعقل ، وإنما شيء يقرب من خلق نوع جديد من الإنسان . وإن كتاباتهم تختلف ، شكلاً وموضوعاً ، عن كتابات السابقين عليهم إلى حد جعل كثيراً من المؤرخين المحافظين لا يعترفون بأنهم كانوا فلاسفة على الإطلاق . ومع ذلك فإن مذاهبهم ، لا النظريات « المحترمة » ، لمعاصريهم الأشد تمسكاً بالتقاليد ، هي التي كان لها أكبر الأثر ، (سواء أكان هذا الأثر مقيداً أم مناراً) في التفكير العقلي لعصرنا الحالي .

ولقد بدا من الواضح في نظر ماركس ونيثشه وكير كجورد ، وعدد آخر قليل من المفكرين ، أن من المستحيل إيجاد أى مركب أو توافق حضارى بين المسيحية والعلم الوضعي والمذهب السباسبى التحررى . ولم يكن هدفهم هو التمسك بمبادئ العقلية ، وإنما كان هو الخلاص أو النجاح . وهكذا قال ماركس إن المشكلة الفلسفية ليست فهم العالم وإنما تغييره . وكان لفظ « الحقيقة » ذاته في نظر نيثشه مدعاة للسخرية ؛ فحينما لا تنفع الحقيقة يلجأ نيثشه صراحة إلى الأكاذوبة الرفيعة . ومع ذلك فإن رأيه يثاء فهمه عادة . فهو لم يكن يمترض على الحقيقة ذاتها ، وإنما على الافتراضات الفلسفية الجريئة المطلقة بموضوعية المعايير التقليدية للعقلية وشمولها . فالمعايير من أى نوع . إما أن تقبل اختياراً من أجل غاية معينة ، أو أن يُسلم بها سلباً نتيجة لخوف أو تعود . فالأسئلة الفلسفية الهامة ليست ، بالنسبة إلى نيثشه ، هي تلك التي تمتاز أسئلة من نوع : « ما هو الحقيقي ؟ » أو « ما هو المعقول ؟ » ، أو « ما هو الخير ؟ » وإنما هي أسئلة من نوع : « ماذا أريد أن أفعل ؟ » ، « وماذا أريد أن أصبح ؟ » ، ويتسم كير كجورد بنفس القدر من العناد . فهو يدير ظهره ، بكل بساطة ، للذاهب اللاهوتية

« العقلية » ، في زائناً وفي رأيه أن هذه ليست إلا محاولات متعددة غير مسيحية لصيغ فكرة المسيح بصيغة عقلية ، وبالتالي فهي طرق متعددة ، بنفس المقدار ، للتوفيق بين معناها الذائق الباطن وبين مقتضيات العالم الدنيوي القريبة عن هذه الفكرة . وفي رأيه أن استحالة التوفيق بين فكرة الحياة المسيحية وبين مقتضيات النظم التاريخية التي جعلها هيجل مساوية « للروح الموضوعية » ، أو « العقل » ، لا تقل عن استحالة مساواة الحرية الروحية بالضرورة التاريخية . ولقد كان خروجه عن المعقولة اللاهوتية في الوقت ذاته خروجاً جريئاً على النظم الراسخة للحياة البورجوازية في القرن التاسع عشر ، ولم يكن أقل في جرأته وقطعيته من خروج ماركس أو نيتشه عليها .

ولقد قام الثلاثة جميعاً بمحاولات جريئة للتعبير عن محنة الإنسان المتغرب روحياً واجتماعياً في العصر الحديث . ولذلك فإن المهام الفلسفية لماركس ونيتشه وكيركجورد لا تتصف بأنها نظرية إلا عَرَضا . ولم يكن هدفهم بأقل من إيضاح معالم أسلوب جديد للحياة بقي بمقتضيات أولئك الذين يرفضون الاعتراف بأن ما أطلق عليه ماتيو أرنولد^(١) اسم « هذا المرض الغريب للحياة الحديثة » ، هو فعل إلهي أو قَدَرٌ عَمٌّ على العقل . فهل كان هؤلاء أنبياء أم مجانين ؟ هذا سؤال ستظل الإجابة عليه غير مؤكدة .

ولقد كان ماركس ذاته أكثر الثلاثة معقولة . ويتجلى هذا أولا في اهتمامه بمشكلة المنهج . غير أن منهج ماركس هو أيضاً مصدر من أكبر الصعوبات التي تمثلها الماركسية في نظر المؤرخ الفكري . فمن بين صفات ماركس ، التي لا يمل أنصاره من تكرارها ، أنه كان عالماً اجتماعياً جدياً

(١) ماتيو أرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨) شاعر وناقد انجليزي ، له كتب هامة في التربية ، ودواوين شعر متعددة في الفترة الوسطى من عمره ، ومؤلفات في النقد والحضارة في المرحلة الأخيرة من حياته .
(المترجم)

كان لنظريته في التطور التاريخي تأثير لا حده في النظريات الاجتماعية التالية . وهم يؤكدون أنه لم يكن مجرد مفكر دياكتيكي ، مثل هيجل ، ينسج بطريقة أولية قضايا وقضايا مضادة تفرض مقدماً الجري الذي ينبغي أن يسير فيه التاريخ البشري . وهذا صحيح إلى حد ما . فقد كان من ضمن أهداف ماديته التاريخية إيجاد إطار لنظرية قابلة التحقيق في الأسباب الفعلية المؤدية إلى التطور الاجتماعي . ولم يقتصر ماركس وإنجلز على توجيه انتقادهم الشديد إلى هيجل المثالي ، بل وجهاه أيضاً إلى فويرباخ^(١) المادى ، وذلك على أساس أن فلسفتي التاريخ عند هيجل وفويرباخ كانتا مفرطتين في الطموح والغموض ، ومفرطتين في عدم اهتمامهما بالأسباب والنتائج الاجتماعية القابلة للملاحظة .

ومع ذلك فإن ماركس كان أكثر من مجرد عالم ينسج نظريات للتطور التاريخي ، بل كان أيضاً مفكراً أخلاقياً ونسبياً . فهو قد استخدم نظريته في التاريخ ، ليس فقط لإيضاح ما حدث ، ولا حتى للتكهن بما قد يحدث في ظروف تاريخية معينة ، بل أيضاً للتنبؤ بالمصير النهائي للبشر في مجموعهم . فالثروة البرولتارية وظهور المجتمع اللاتطبق بمرضى الزمن هي بالنسبة إليه نتائج ضرورية للتناقضات الكامنة في الاقتصاد الرأسمالي ؛ وهي نتائج ليست فقط مرجحة الظهور إذا ما توافرت ظروف تجريبية معينة ، بل إنها ضرورة الظهور ، أو هي - حسب مقصده التحقيق الباطن - واجبة الظهور . فمن الواجب ، في نظر ماركس كما في نظر هيجل ، أن يُقرأ التاريخ البشري على أنه تطور ضروري ينتقل فيه كل نظام اجتماعي حتماً إلى

(١) لودفيك اندرياس فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فيلسوف ألماني ، بدأ حياته هيجلياً ، ثم انتقل من المثالية المطلقة إلى المادية الطبيعية ، وأثار اهتمام الأوساط الفكرية بهجومه على التحفظ الديني ، وأرجاعه الشاعمر الدينية إلى مجرد أمان لدى الإنسان . ومن أهم كتبه : « ماهية المسيحية » (١٨٤١) و « الألوهية والحرية والخلود » (١٨٦٦) .

ضده . ولقد كانت نظره الديالكتيكية إلى التغير - كما هي الحال أيضا لدى هيجل - أقرب إلى القاعدة الصارمة للتحليل الذي يرى إلى أن يفرض على كل تفكير صحيح أو «مقول» من التاريخ طابعا دياكتيكيا واضحا، منها إلى التعميم الاستقرائي . وهكذا يندرج العلم والأخلاق والبحث في المصائر eschatology في ذهن ماركس ، وربما بطريقة لا شعورية ، على نحو يمكن أن يُعد نظيراً حديثاً لما تصف به العقلية الإنجيلية من مزج قديم بين التاريخ والأخلاقيات والنبوة . وأية محاولة لإيجاد فصل قاطع بين هذه العناصر كفية بجرمان الماركسية من طابعها الصوفي الخاص ، ومن جاذبيتها الهائلة من حيث هي إيدولوجية كاملة .

ومن الطبعي أن ماركس ، من الوجهة الشكلية ، معارض للدين ، وأن فلسفته في التاريخ ترتكز على ميتافيزيقا مضادة للروحة أو مادية . ومع ذلك فإن مادته تختلف بشدة ، في اتجاهها فضلا عن مذهبها ، عن نظريات الماديين والطبعيين السابقين عليه . فمن الملاحظ أولا أن أبحاث الماديين الأولين ، مثل ديمتريطس ، كانت تهتم إلى حد بعيد بطبيعة العالم المادى ، على حين أن الاهتمام الأول عند ماركس كان منصبا على الإنسان والمجتمع : ولقد نظر الأولون إلى التغير على أنه مسألة حركة أو تغير في المكان لحسب ، متجاهلين تلك التغيرات الكيفية التي كانت أساسية في نظرية ماركس في التطور التاريخي . بل إن نظرهم الآلية ، وبالتالي اللاتاريخية (من وجهة نظر ماركس) إلى التغير ، قد حالت بينهم وبين إدراك أن التاريخ عملية غير متكررة ، تحدث فيها ، في مراحل حاسمة معينة ، تغيرات أساسية لانظير لها في الأسس المادية للنظيم الاجتماعي .

ولعله لم يكن من قبيل المصادفة أن كثيراً من الماديين القدامى ، الذين رأوا أنه لا جديد بالفعل تحت الشمس ، كانوا من المسالمين الذين دعوا إلى أخلاق شخصية قوامها الاستسلام والتأمل . أما ماركس فكان

داعية متطرفا إلى العمل الإيجابي ، لا يستطيع لهذا السبب نفسه أن يقبل أية مفاضلة بقا نبوغ قاضية على الأمل في حدوث تحسن أساسي في الظروف المادية لحياة الإنسان . وبعبارة أخرى ، فقد كان عليه أن يأخذ التاريخ مأخذ الجد ، مدفوعا بنفس الرغبة الشديدة التي تملكته في الانفصال الحاسم عنه . وأخيراً فقد قال الماديون السابقون عليه بنظرية ذرية في المادة افترت في أغلب الأحيان — كما في حالة هيز — بنظرية اجتماعية مماثلة ، ترى أن المجتمع مجرد مجموعة من الأفراد لا تتحكم في علاقاتهم بعضهم ببعض إلا قراراتهم أو مصالحهم الفردية . وتبما لهذا الرأي تم جمع التنظيمات الاجتماعية على أساس تعاقدى ، بحيث ينطوى أى خرق للعقد الاجتماعى على تحلل عاجل للمجتمع ذاته . أما نظرية ماركس الاجتماعية فتقضى بتفسير السلوك الاجتماعى ، والمهام ، للأفراد ، لا من خلال القرارات الشخصية المبينة على الاهتمام العقلى بالمصالح الخاصة ، وإنما من خلال الأدوار التي يقوم بها هؤلاء الأفراد من حيث هم ينتمون إلى طبقة اقتصادية معينة ، وهي أدوار محددة اجتماعيا . ولقد كانت الحالة الطبيعية للبشر في نظر هيز هي حالة « حرب الكل ضد الكل » ، وهي حالة لا يُزيلها إلا تصيب حاكم كامل السلطة . أما في نظر ماركس ، فإن الصراع هو حقا قانون الحياة البشرية ، غير أن نظريته إلى دراسة المجتمع من خلال نظمته العامة جعلته يرى أن الصراع الأساسى اجتماعى ، وأذه الصورة الأساسية للصراع الاجتماعى هي حرب الطبقات ، لذلك كان من الضروري ألا ينطوى أى مذهب مادى يكون مقبولا لديه ، على استبعاد إمكانية النظرة الجدية إلى القضية القائلة إن المجتمع يزيد على مجرد مجموعة من الذرات البشرية ، التي لا تربطها سواها إلا اتفاقات من صنعها هي .

ولقد وجد ماركس في فلسفة التاريخ عند هيجل إطارا يصلح ، « إذا حافظ رأسا على عقب » ، لإيجاد جميع الأسس اللازمة في نظره لأية مادية

تاريخية أصيلة . على أنه لم يستطع أن يقبل تفسير هيجل للتاريخ ، الذى كان فى نهاية الأمر تفسيراً مثالياً ، يبدو على الأقل أنه يعزو إلى الأفكار والمثل وحدها قوة متحركة فى التغيير الاجتماعى . ففى رأى ماركس أن كل تغير اجتماعى هام إنما هو تغير فى الطرق المادية للإنتاج الاقتصادى . ومع ذلك فإن تحليل هيجل للفعل للتطورات الاجتماعية يلتزم دائماً حدود النظم الاجتماعية ذاتها ، ونادراً ما كان يرتكب ما يعده ماركس الخطأ الأصيل فى الفلسفة الاجتماعية ، ألا وهو تفسير دور الفرد فى المجتمع على أنه يرتبط فقط بذوقه واختياره الشخصى . فـهيجل كان مثالياً ، غير أنه كان مثالياً موضوعياً مطلقاً : وقد أتاح له هذا الاحتفاظ بمسحة من الروحية فى الوقت الذى استبعد فيه عملياً ، وبطريقة منظمة ، تأثير الأغراض الشخصية فى تحديد مجرى التطور الاجتماعى . غير أن الأمر الذى كان له تأثير بالغ فى ذهن ماركس هو إمكانية إعادة تفسير الديالكتيك . ولم يعأ ماركس بميل هيجل إلى الخلط بين التناقض المنطقى والتضاد أو التعارض المادى ، إذ كان ماركس أقل احتفالاً بعناصر المناطق الصورية من هيجل ذاته . وقد لانكون هناك قيمة للقانون الديالكتيكى الخاص بالقضية ونقيضها ، من حيث هو نظرية للاستدلال المنطقى ، ولكن هذا القانون أمد ماركس بأداة لظهير لما لكشف خيوط التطور التاريخى . فهو حين فسر هذا القانون « مادياً » ، بدلا من أن يعده مجرد قانون للفكر . قد كشف لأول مرة عن طريقة عمل الديالكتيك فى العالم الواقعى . ولقد كان استخدام هيجل ذاته للديالكتيك يبدو دائماً اعتبارياً ، لاشئ إلا لأنه لم يكن يملك الأساس المادى الذى اللازم للقول بوجود ارتباط على بين القضية ونقيضها ، أو بين النقيض والمركب الناشئ . وهكذا كان ماركس يهدف لأول مرة من إعادة تفسير هذا القانون إلى إعطائه معنى محدداً قد ينفع فى أغراض التفسير العلمى الجاد والتنبؤ .

وهكذا سعى ماركس ، بمجمعه بين الديالكتيك التاريخي عند هيجل وبين المادية ، إلى تحويل المادية ذاتها من التفكير الميكانيكي النظري إلى فلسفة للتطور الاجتماعي ، وكذلك إلى تحويل الديالكتيك من قانون للفكر يبدو اعتباريا ، إلى قانون فعلي لل عملية التاريخية . وربما كان استخدام ماركس لفظ « الديالكتيك » ، قد أفقد اللفظ أى ارتباط باق بينه وبين معناه الاصلى . غير أن هذه فى الواقع مسألة ألفاظ . ورغم أن لفظ « المادة » فى أهم معانيه لم يعد عند ماركس يستخدم للدلالة على أساس أو جوهر كامن ، وإنما على « المواد » materials ، الملاحظة التى يعمل بها الناس ويدلون عليها طاقاتهم ، فإن هذا يعبر مرة أخرى عن تحول فى اهتمام ماركس من حيث هو مفكر إيديولوجى . وأهم ما فى الأمر هو أن الإيديولوجية المسماة « بالمادية الديالكتيكية » - بغض النظر عن صحة التسمية - قد استحوذت على تخيلة الناس إلى حد لم يقدر عليه أى مذهب منذ عهد المسيح .

ولمالم يرد ماركس احتجاجة القائل إن استخدامه للديالكتيك كان عليها لحسب . وينبغى أن ننبه فى الوقت ذاته إلى أن الديالكتيك ، كوصفه هيجل ، كان يتميز بسماة أعجب بهاماركس كثيراً . ومن هذه السماة ، تلك المعقولة السكامة التى عزاهها هيجل إليه . فقد استطاع هيجل - وربما كان فى ذلك متلاعبا بمعنيين للفظ « المعقول » - أن يؤكد أن أية عملية معقولة ينبغى أن تكون مفهومة وصحيحة فى الوقت ذاته . ونظراً إلى أن « المفهومية » و « الصحة » متاصلتان فى معنى المعقولة ذاتها ، فقد استطاع أن يستخدم اللفظ للتعبير عن الإطراء اللاشخصى فى نفس عملية تأكيد الطابع المعقول . أو الخاضع للقانون فى أى تطور اجتماعى . ولقد كان لهذا ، من الناحية الإيديولوجية ، ميزة كبرى هى إعفاء هيجل من ضرورة التعبير عن موافقته الخاصة على الديالكتيك فى صورة حكم قيمة صريح .

وقد استخدم ماركس نفسه ، وربما دون أن يدرك ، بالعبط ما قبل ، .

هذا الجانب المعيارى فى أساسه للديالكتيك الميجلى فى أغراضه الإيدولوجية الخاصة التى كانت مختلفة كل الاختلاف . غير أن هذا الأزواج فى معنى كلمة « المعقول » هو الذى أتاح له الاحتفاظ بسمه الزاهة العلمية الرفيعة ، دون أن يحرم نفسه مزاي لغة المديح اللاشخصى . وبفضله استطاع أن يترك الديالكتيك يشير إلى وجهه الأخلاقى الخاص دون أن يقسم عليه أى حكم ذاتى ، يفترض أنه دخيل ، متعلق بالخير أو الشر .

وهكذا كانت فكرة التقدم منسوجة ببراعة فى ثنايا الديالكتيك ذاته، وعلى هذا النحو كان تفسير ماركس للمادى للتاريخ ينطوى ، دون أى تأكيد خاص من ناحيته ، على النتيجة الضمنية التى لم يعبر عنها ، رغم كونها أساسية ، وهى أن التطور الثورى للمجتمع هو دائماً حركة خاضعة للقانون ، تنجبه إلى الأحسن . غير أن الديالكتيك كان يقسم بصفة أخرى أعجب بها ماركس ، ألا وهى صفة « الضرورة » . فلهذه كان يكنى ، فى نظر ماركس العالم ، أن يقتصر المرء على إرضاح شروط التغير الاجتماعى . أما من حيث هو مفكر إيدولوجى ، فقد كان من الضروري جداً لتحقيق أغراضه أن يتمكن من وصف رقصة التاريخ الكبرى الثلاثية الإيقاع بأنها « ضرورية » ، أو « حتمية » . ولا جدال فى أن من واجب كل من توافرت لهم النية العلمية أن يقبلوا هن طيب خاطر أى تطور معقول ، ولكن إذا كان هذا التطور حتمياً أيضاً كما وصف ماركس النصر النهائى للبروليتاريا ، فعندئذ تصبح مقاومته منعدمة الجدوى . والمسألة العملية الوحيدة ، فى نظر أنصار ماركس ، هى مسألة التوقيت . فمن يستطيع أى شئ أن يؤجل تغيراً تاريخياً ضرورياً إلى الأبد . غير أن الديالكتيك لا يشير إلا إلى اتجاه للتغير ، لا إلى جدول تقويمى للحدوث المقبلة . ولذلك ينبغى أن تفعل المنظمات الثورية كالحزب الشيوعى شيئاً للتعميل بالغاية المحترمة لمشودة - أى المجتمع اللاتبقى .

وكثيراً ما أكد نقاد ماركس أن منطق نظريته ليس بمنأى عن النقد .

قيل إن مناداته بالحمية جعلته لا يترك مجالاً للحرية ، وبذلك أصبح الدعوة الإيديولوجية ذاتها عديمة الجدوى . ويدو لى أن نقاد ماركس لم يدركوا ، في هذه المسألة ، « أن لفظ « المحتوم » ، كما استخدمه ماركس ، هو في المحل الأول لفظ يقصد منه تشجيع البعض وبث اليأس في نفوس البعض الآخر . فهو لا يفتنى إلى لغة الأوصاف العلمية ، وإنما إلى لغة الصراع الإيديولوجي . ووظيفته التنبؤية هي أن يوقظ في عمال العالم الشعور برسالتهم التاريخية بوصفهم محرري البشر - أو هذا على الأقل هو الرد الذي كان ماركس خليقاً بأن يدلي به عندما يتحدث من وجهة نظر أكثر واقعية .

وما زال أماننا أن نلاحظ نتيجة أخرى لتفسير ماركس للتاريخ . فالتطورات في الفكر الديني أو الفلسفي أو السياسي هي في نظر ماركس نواتج عرقية ، في الأساس ، للتغيرات في أساليب الإنتاج والتنظيم المادي . وهنا كان هدفه الفعل هو أن يقلب تفسير هيجل المثالي للتاريخ ، بحيث يتسنى للمرة الأولى فهم « التركيب الظاهر » *superstructure* ، الفكري المثالي على حقيقته ، من حيث هو نتيجة للتغيرات الأساسية في النظام الاجتماعي ، لا سبب متحكم فيها . وكان من نتيجة هذا القلب أن ماركس نظر إلى التقدم ، لا من خلال النمو الذاتي الروحي أو « الحرية » ، وإنما من خلال تحسين الأوضاع الاقتصادية الكامنة للحياة الاجتماعية . وهكذا رأى ماركس أن تحسين أحوال الإنسان يبدأ بحل مشكلة الفقر حتى لو لم يكن ينتمى بها . وهو يرى أن خلاص الإنسان ، وشفاءه من عركته ومن بؤسه أيضاً ، إنما يكن أساساً في التصدي الجماعي لهذه المشكلة ومن هنا قال « إن تشریح المجتمع المدنى ينبغي أن يلتبس في الاقتصاد السياسى ، ولعله كان خليقاً بأن يضيف أن الحال كذلك أيضاً في تشریح التقدم البشرى .

ولقد كانت نزعة ماركس الجماعية ناتجة ، إلى حد بعيد ، عن تبلذه الأول
في المدرسة الهيجلية . فهو منذ البداية قد نظر إلى خلاص البشر ، مثلما نظر
إلى السلوك البشرى ذاته ، من خلال المجتمع . على أن الإنسان ليس حيوانا
اجتماعيا لأن لديه غريزة الإخاء ، وإنما لأنه قد كُتِف على التفكير
والسلوك بوصفه عضواً في طبقة اجتماعية ، فذلك الدوافع التي يملكها الفرد
والتي تتعلق بالذات أو بالنفس ، تعبر عن نفسها دائماً من خلال مسالك
تحكت فيها البيئة الاجتماعية التي يخضع لها . ولقد نسب كارل بوبر
Karl Popper في كتابه القيم ، المجتمع المفتوح وأعداؤه ، إلى
ماركس فضلاً عن كونه أول من قرر ما يسميه ، بالاستقلال الذاتي لعلم
الاجتماع . وهذا في رأي غير صحيح . فرغم أن فلسفة هيجل في التاريخ
كانت ذات نزعة روحية ، فإنها قد صيغت أيضاً في عبارات كانت في أساسها
منتمية إلى مجال علم الاجتماع أكثر مما هي منتمية إلى مجال علم النفس . ومنه
تعلم ماركس التفكير في السلوك البشرى من خلال أدوار تفرضها النظم
الاجتماعية ذاتها . كذلك تخطئ قضية بوبر في ناحية أخرى ، إذ أن
أوجست كونت ، كما رأينا ، قد أكد قبل ذلك بأوضح العبارات أن قوانين
علم الاجتماع لا ترد إلى القوانين النفسية للطبيعة البشرية . ومع ذلك ففى
وسمنا أن تتفق مع بوبر إلى حد معين ، فنقول إن ماركس قد ساهم بأكثر
من ساهم به أى فيلسوف آخر في القرن التاسع عشر في إشاعة فكرة
الاستقلال الذاتي لعلم الاجتماع ، وأن تأثيره ، لا تأثير كونت أو هيجل ،
هو الذى كان له أكبر الأثر في محاربة النزعة النفسية الكامنة في معظم النظريات
الاجتماعية السابقة . ولننصف إلى ذلك أن نظرية كنظرية ماركس ، لا تتعارض
مع نوع من الفردية الأخلاقية . وينبغى أن نقرر ، إحقاقاً للحق ، أن
تصور ماركس للمجتمع الفاضل كان ، على خلاف هيجل أو كونت ، تصوراً
فرضياً . فالمجتمع الفاضل أو اللاتطابق لا يمكن في نظره أن ينشأ دون
تدابير جماعية . غير أن الغاية القصوى لهذه التدابير ولكل النظم ليست

حفظ كائن عضوى اجتماعى هائل ، وإنما سعادة أفراد الناس . وهنا لا يمكن يُعَد ماركس ، كما هي الحال بالنسبة إلى هيجل ، من الممهدين للفاشية .

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن فلسفة ماركس المادية لا يمكن أن تمتد ، بالفعل ، منظورة على نظرية أمانية في الطبيعة البشرية ، فاركس من أنصار فكرة تأثير البيئة . وهو يرى ، من وجهة نظره الخاصة ، أنه إذا كان معظم الناس قد عاشوا حتى الآن بعد السيف ، فذلك ليس راجعاً إلى نزعة عدوانية غريزية فيهم ، وإنما هو راجع إلى أن ظروف البيئة الاجتماعية تحتم عليهم السلوك بطريقة عدوانية . والرأسمالية ، لا شهوة القوة ، هي التي تولد النزعة الاستعمارية والحرب في نظر ماركس . وبالمثل ليس الفساد الفطرى في الإنسان هو سبب جشع الرأسمالين ، بل إن السبب هو روح السلب والتهب التي يثيرها نظام الربح . ولقد قال فولتير إن الناس لم يكونوا دائماً ذئاباً ، وإنما أصبحوا ذئاباً . أما ماركس فرأى أن مهمته هي إضاح سبب ذلك . ولكنه رأى أيضاً أن مهمته هي أن يبين الناس بالوسائل التي قد تؤدي بهم إلى الكف عن سلوك مسلك الذئاب (١) .

وأول انتقادات التي سنوردها هو مؤلف ماركس :

« فضايا حول فويرباخ » . وقد كتبت « الفضايا » سنة ١٨٤٥ ، ونشرت لأول مرة بوصفها ملحقاً في طبعة ١٨٨٨ لكتات إنجلترا « لودفيج فويرباخ » أما النص الثاني فمأخوذ من الجزء الأول من كتاب إنجلترا : « ضد دورنج Anti-Düring » (٢) ويحوى الكتاب الأخير ، الذي كان آخر

(١) يجد القارئ في الفصل الأول مزيداً من المناقشة لفلسفة ماركس ولا سيما آرائه في العلاقات بين الفلسفة والأيديولوجية والعلم .

(٢) هذه المقتطفات مأخوذة من كتاب « الموجز في الماركسية A Handbook of Marxism » الذي نشره E. Burns في مطبعة Random House بنيويورك ، ١٩٣٥ . ويمثلها في لندن ، فكتور جولانتش

Victor Gollancz والعنوان الأصلي لكتاب اتبذ عن لودفيج فويرباخ هو Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie.

وقد نشر سنة ١٨٨٨ . والعنوان الأصلي لكتاب « ضد دورنج » هو Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft.

وقد نشر سنة ١٨٧٨ .

ما كتبه إنجلز بالتعاون مع ماركس ، عرضاً ربما كان أفضل عرض عام للتفسير المادى للتاريخ . وفيه يهاجم إنجلز المادية غير الديالكتيكية التى شاعت عندئذ بفضل كتابات « دورنج » ، الذى كان محاضراً للاقتصاد فى جامعة برلين ، وأصبح الآن شخصاً منسياً .

(النص) :

« أولاً - إن العيب الرئيسى فى كل مذهب مادى ظهر حتى الآن - وضمن هذه المذاهب مذهب فويرباخ - هو أن الموضوع ، أو الواقع ، أو المحسوس لا يُنظر إليه إلا فى صورة موضوع التأمل ، لا بوصفه نشاطاً حياً بشرياً ، أو سلوكاً عملياً ، أى ليس من الوجهة الذاتية . والذى حدث هو أن المثالية أكدت الوجه الإيجابي ، معارضة ذلك المادية - غير أنها لم تؤكد ذلك إلا بطريقة مجردة ، إذ أن المثالية بطبيعتها الحال لا تعرف الفاعلية الحسية الحقيقية بما هى كذلك . ولقد أراد فويرباخ تأكيد وجود موضوعات حسية ، مميزة واقعية من الموضوعات الفكرية ، غير أنه لم ينظر إلى الفاعلية البشرية ذاتها على أنها فاعلية من خلال الموضوعات . وهكذا نراه فى « ماهية المسيحية » يرى أن الموقف النظرى هو الموقف الإنسانى الأصيل الوحيد ، على حين أنه لا ينظر إلى الجانب العملى ، ولا يقرره ، إلا من خلال صورته اليهودية القذرة ، من حيث هو « مظهر » . ومن هنا فانه إدراك أهمية الفاعلية « الثورية » ، العملية والتفعية .

ثانياً : ان مسألة إمكان نسبة الحقيقة الموضوعية إلى التفكير البشرى ليست مسألة نظرية وإنما مسألة عملية . ففى ميدان العمل ينبغي أن يثبت الإنسان الحقيقة ، أى صحة تفكيره وقوته « وانطباقه على هذا العالم » . أما الخلاف حول حقيقة التفكير أو عدم حقيقته ، منفصلاً عن المجال العملى ، إذاً هو إلا خلاف مدرسى .

ثالثاً : إن المذهب المادى القاتل إن الناس نواحي الظروف والتربية ،

وأن تغير الناس بالتالي ناجم عن تغير الظروف وأقريسة ، يغفل أن الظروف لا تتغير إلا عن طريق الناس ، وأن المربي ذاته ينبغي أن يُربي ، ومن هنا فإن هذا المذهب ينتهي بالضرورة إلى تقسيم المجتمع قسمين : يتعالى أحدهما على المجتمع (كما هي الحال لدى روبرت أوين مثلا) .

ولا يمكن تصور اقتران تغير الظروف بالنشاط البشري ، وفهمه فهماً معقولاً ، إلا بوصفه سلوكاً عملياً ثورياً

رابعاً : يتخذ فويرباخ نقطة بدايته من واقعة خروج الذات عن حدودها في الدين (religious self-alienation) ، وازدواج العالم إلى عالم ديني خيالي وآخر حقيقي . ومهمته في مؤلفاته تنحصر في تفكيك العالم الديني وإرجاعه إلى أساسه الدنيوي . ولكنه يغفل أنه بعد أن يتم هذا العمل ، تظل المهمة الرئيسية باقية . إذ أن كون الأساس الدنيوي يرفع ذاته فوق ذاته . ويستقر في السحب بوصفه عالماً مستقلاً ، هو ظاهرة لا تقصر إلا على أساس الانشقاق الذاتي والتناقض الداخلي في هذا الأساس الدنيوي . وعلى ذلك فمن الواجب أولاً فهم هذا الأساس الدنيوي في تناقضه ، ثم إحداث انقلاب ثوري فيه عملياً بالقضاء على التناقض . مثال ذلك أنه عندما يتضح أن العائلة الأرضية هي سر العائلة المقدسة ، فمن الواجب عندئذ نقد الأولى نظرياً وإدخال تغيير أساسي فيها عملياً .

خامساً : يؤدي عدم اكتفاء فويرباخ بالتفكير المنفرد إلى الاتجاه إلى التأمل الحسي ، ولكنه لا يدرك الحساسية من حيث هي نشاط عملي ، وحي بشري .

سادساً : يرد فويرباخ الماهية الدينية إلى الماهية البشرية . غير أن الماهية البشرية ليست كياناتاً مجردة كما كنا في كل فرد على حدة ، وإنما هي حقيقة اجتماعية .

وعلى ذلك فإن فورباخ ، الذى لا يحاول نقد هذه الماهية الحقيقية
يعضطر إلى :

١ - استخلاص الشعور الدينى بالتجريد من العملية التاريخية ، وتثنيته
على أنه شيء فى ذاته ، والتسليم مقدما بوجود فرد بشرى مجرد - منزل .

٢ - وبالتالي فهو لا يستطيع أن يفهم الماهية البشرية إلا على أنها
« جنس » ، وعلى أنها تعميم باطن آخرس يقتصر على الجمع بطريقة طبيعية
بين الأفراد العديدين .

سابعاً : وبناء على ذلك لا يدرك فورباخ أن « الشعور الدينى » هو
ذاته ناج اجتماعى ، وأن الفرد المجرد الذى يملكه ينتسب فى الواقع إلى شكل
خاص من أشكال المجتمع .

ثامناً : الحياة الاجتماعية فى أساسها عملية . وكل الأسرار التى تضلل
التفكير النظرى وتدفعه إلى الصوفية تجد حلها العقلى فى مجال العمل البشرى ،
وفى فهم هذا المجال العمل .

تاسعاً : إن القمة التى تصل إليها المادية التأملية ، أى المادية التى لا تدرك
الحساسية بوصفها فاعلية عملية ، هى تصور أفراد منزولين فى مجتمع مدنى .

عاشرأ : إذا كانت المادية القديمة تركز على « المجتمع المدنى » ،
فالمادية الجديدة تركز على المجتمع البشرى أو البشرية المتدمجة فى مجتمع .

حادى عشر : لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم على أنحاء عدة ؛ غير
أن المهم فى الأمر هو تغييره .

ضد دورنج

التصنيف — الأولية Apriorism

..... لا يمكن أن تتعلق القوالب المنطقية إلا بأشكال الفكر ؛
ولكن موضوع بحثنا هنا ليس إلا أشكال الوجود ، والعالم الخارجى ،
وهذه الأشكال لا يمكن أن يخلقها الفكر ويستمد منها ذاته ، وإنما من
العالم الخارجى فقط . غير أن هذا يؤدى إلى قلب العلاقة بأسرها رأساً على
عقب : فالمبادئ ليست نقطة بداية البحث ، وإنما نتيجة النهائية ؛ وهى
لا تطبق على الطبيعة والتاريخ البشرى ، وإنما تجرّد منهما ؛ وليست
الطبيعة وعالم البشر هما اللذان يتفقان مع هذه المبادئ ، بل إن المبادئ
لا تصح إلا بقدر ما تتفق مع الطبيعة والتاريخ . هذه هى النظرة للمادية
الوحيدة إلى المسألة ، أما نظرة السيد دورنج فهى مثالية ، تجعل الأشياء
واقعة على رؤسها تماماً ، وتصوغ العالم الحقيق من أفكار ومن قوالب
أو إطارات أو مقولات توجد فى مكان ما قبل العالم منذ الأزل — فهو فى
ذلك مثل هيجل تماماً .

مثل هذه النتيجة تنل من القول ، على مثال المذهب الطبيعى تماماً ، بأن
" الوعى ، والاستدلال ، أشياء معطاة ، وأشياء قائمة منذ البداية ، فى مقابل
الوجود والطبيعة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان من الأمور التى تدعو إلى
العجب الشديد أن يوجد مثل هذا التناظر بين الوعى والطبيعة ، والفكر والوجود
وقوانين الفكر وقوانين الطبيعة . ولكن لو أثير السؤال الآخر : ما هو
الفكر والوعى إذن ، ومن أين أتيا ؟ لوضع أنهما ناتجان للمخ البشرى ،
وأن الإنسان ذاته ناتج للطبيعة ، تطور فى بيئته ومعها ؛ ومن هنا فمن
الواضح بذاته أنه لما كانت نواتج المخ البشرى فى نهاية الأمر نواتج للطبيعة
أيضاً ، فإنها لا تناقض بقية الطبيعة وإنما تناظرها

فإذا استخلصنا القوالب التي تسرى على العالم ، لا من أذهانتنا ، وإنما من العالم الواقعي بتوسط أذهانتنا فحسب ، فلن نحتاج إلى فلسفة لهذا الغرض ، وإنما إلى المعرفة الوضعية للعالم وما يحدث فيه ؛ وما تمدنا به هذه المعرفة ليس بدوره فلسفة ، وإنما علم وضعي .

وفضلا عن ذلك ، فإذا لم يعد ثمة داع لآية فلسفة من هذا النوع الخالص ، فلن يعود هناك داع أيضا لأي مذهب ، بل لأي مذهب طبيعي في الفلسفة . فإدراك الارتباط المتبادل المنظم بين ظواهر الطبيعة يؤدي بالعلم إلى إثبات وجود مثل هذا الارتباط المتبادل المنظم في جميع المجالات ، من حيث أوجهها العامة وتفصيلها . ولكن من المستحيل علينا ، وسيظل من المستحيل دائما ، الإتيان بتعبير علمي صحيح شامل عن هذا الارتباط المتبادل ، وصياغة صورة فكرية دقيقة لنظام العالم الذي نعيش فيه . ولو أمكن في أي وقت من تطور البشر الوصول إلى نسق نهائي كامل للارتباطات المتبادلة في العالم — المادي والذهني والتاريخي أيضا ، لكان معنى ذلك أن المعرفة البشرية قد بلغت منهاها ، ولتوقف التطور التاريخي منذ اللحظة التي يصبح فيها المجتمع متوافقا مع هذا النسق — وهي فكرة ممتنعة ، ونعو محض . . . فكل صورة ذهنية للنظام العالمي تُسجد موضوعيا وتستظل تحد ، بالمرحلة التاريخية التي تمر بها ، وذاتيا بالتركيب المادي والذهني لصانعها .

الفلسفة الطبيعية : تركيب الكون والفيزياء والكيمياء :

. لقد تحدث الماديون قبل « دورنج » عن المادة والحركة . أما هو ففرد الحركة إلى القوة الميكانيكية بوصفها صورتها الأساسية المزعومة ، وبذلك يصبح من المستحيل عليه فهم الارتباط الحقيقي بين المادة والحركة ، وهو الارتباط الذي كان بالفعل غامضا لدى جميع الماديين السابقين عليه .

ومع ذلك فالأمر بسيط إلى حد بعيد . فالحركة هي طريقة وجود المادة .
 إذ لم توجد ، ولا يمكن أن توجد في أى مكان ، مادة بلا حركة . فهناك
 حركة الفضاء الكونى ، والحركة الآلية للكتل العنصرية الموجودة على
 مختلف الأجرام السماوية ، وحركة الدقائق التى تتخذ شكل حرارة
 أو تيارات كهربية أو مغناطيسية ، أو تفاعل أو تحلل كيميائى ، أو حياة
 عضوية — هذه كلها حركات تسرى واحدة منها ، أو كثرة منها فى آن واحد ،
 على كل ذرة مادية فى الكون . وكل سكون ، وكل توازن ، إنما هو نسبي
 لحسب ، ولا معنى له إلا بالنسبة إلى صورة محددة ما للحركة . . . فالمادة
 بلا حركة ، كالحركة بلا مادة ، أمر يستحيل تصوره ، ولذلك فالحركة
 لا تقبل السكون والفساد . شأنها فى ذلك شأن المادة ذاتها ؛ وكما قالت
 من قبل إحدى الفلاسفات (فلسفة ديكارت) فإن كمية الحركة الموجودة
 فى العالم تظل دائماً على ما هى عليه ، وإذن فالحركة لا تخلق ، وإنما
 يمكن أن تنتقل فقط . وعندما تنتقل الحركة فى جسم إلى آخر ، فإنها
 تعد موجبة من حيث هى تنقل ذاتها ، وتكون علة للحركة ، بقدر
 ما تكون هذه الأخيرة منقولة ، أى سالبة . وهذه الحركة الموجبة هى
 ما نسميه « بالقوة » ، بينما السالبة هى « مظهر القوة » ، ومن هذا يظهر بكل
 وضوح أن القوة مساوية لمظاهرها ، لأن نفس الحركة هى التى تظهر فى
 كليهما فى واقع الأمر .

وعلى ذلك فإن القول بمقالة ساكنة للذرة هو فكرة من أسخف
 الأفكار وأكثرها امتناعاً — وهو خيال هذيانى محض . ومن الضروري
 للوصول إلى فكرة كهذه ، تصور للتوازن الميكانيكى النسبى (وهو حالة
 يمكن بالفعل أن يمر بها أى جسم على الأرض) على أنه سكون مطلق ،
 ثم مد هذه الفكرة إلى الكون بأسره . ولا شك أن مما يفسر ذلك إرجاع
 الحركة الكونية إلى قوة ميكانيكية محض — كما أن قصر الحركة على القوة

الميكانيكية المحض له ميزة أخرى ، هي إمكان تصور القوة على أنها ساكنة ومتوقفة ، أى على أنها قد شُلت مؤقتاً . أما عندما يكون نقل الحركة عملية معقدة إلى حد ما ، تتطوى على عدد من النقاط الوسطى ، كما يحدث في كثير من الأحيان ، فعندئذ يصبح من الممكن إرجاء النقل الفعل إلى أية لحظة نشاء ، عن طريق حذف الحلقة الأخيرة في السلسلة . . .

فن الممكن إذن أن تصور أن المادة في حالتها الساكنة الماثلة لذاتها كانت محتلة بالقوة ، ويدوأن هذا هو ما يعنيه دورنج بوحدة المادة والقوة الميكانيكية — إن كان يعنى بذلك شيئاً على الإطلاق . على أن هذه الفكرة باطلة ، لأنها تتناول حالة هي بطبيعتها نسبية ، وبالتالي لا تنطبق إلا على جزء واحد من المادة في الوقت الواحد ، فتنتقلها إلى الكون وكأنها مطلقة . . . وقد يكون لنا أن نلف وندور ما شاء لنا اللف والدوران ، ولكننا سنعود دائماً ، إذا اتبعنا طريق دورنج ، إلى إصبع الله .



. . . إن صاحبنا الميتافيزيقي هذا ليجد في القول بأن مقياس الحركة إنما يكون في ضدها ، وهو السكون ، عظيمة في حطه وعلقمه في لسانه . فهذا بالفعل تناقض صارخ ، وكل تناقض هو في رأى دورنج لغو فارغ . ومع ذلك فمن الصحيح أن الحجر المعلق ، كالبنديقة المحشوة ، يمثل كمية محددة من الحركة الميكانيكية ، وأن هذه الكمية تقاس بدقة بوساطة وزنه وبعده عن الأرض ، وأن الحركة الميكانيكية يمكن أن تستخدم على أنحاء شتى حسبما نشاء ، أى في سقوطها المباشر ، أو انزلاقها على سطح مائل ، أو في إدارة أسطوانة . فإمكان التعبير عن الحركة من خلال ضدها ، أى السكون ، لا ينطوى على أية صعوبة على الإطلاق من وجهة النظر الديالكتيكية . وما التناقض بأسره ، بالنسبة إلى الفلسفة الديالكتيكية ، إلا شيء نسبي ؛ فليس ثمة شيء اسمه السكون المطلق ، والتوازن غير المشروط . بل إن

كل حركة مفردة تسعى إلى التوازن ، والحركة من حيث هي كل تضع حداً للتوازن . وعلى ذلك فمنعما يحدث السكون والتوازن ، فإنهما يكونان نتيجة لحركة أوقفت ، ومن الواضح أن هذه الحركة قابلة للقياس في نتائجها ، ويمكن أن يعبر عنها من خلال هذه النتيجة ، وأن تستخلص منها ثانية بصورة أو بأخرى . غير أن دورنج لا يمكنه أن يرجع نفسه بقبول هذا العرض البسيط للسألة . فإخلاصه للميتافيزيقا يجعله يبدأ بحفر هوة لا قرار لها ، ولا وجود لها في الواقع ، بين الحركة والتوازن ، ثم يدهشه بعد ذلك أنه لا يستطيع الاهتداء إلى أى جسر يعبر به هذه الهوة التي صنعها بنفسه . وإنه لحري به ، والحال هذه ، أن يمتطي صهوة جواده الميتافيزيقي الهزيل^(١) ، ويتعقب الشيء في ذاته ، الكائني ، إذ أن هذا ، ولا شيء غيره ، هو الذي يحتاج من وراء ذلك الجسر الذي لا يمكن الاهتداء إليه .

* * *

الديالكتيك ، السك والكيف :

. . . من الصحيح أننا طالما كنا ننظر إلى الأشياء على أنها ساكنة لا حياة فيها ، وعلى أن كلا منها قائم بذاته بجوار الآخر ومن بعده ، فلن يعترضنا فيها أى تناقض . حقا إننا سنجد بعض الصفات التي يكون منها ما هو مشترك بينهما ، ومنها ما هو متباين ، بل متناقض ، بين الواحد والآخر ، غير أن هذه الصفات تكون عندئذ موزعة بين أشياء مختلفة ، وبذلك لا تطوى على تناقض . وفي حدود هذا المجال يمكننا أن نظل نسرد بالطريقة الميتافيزيقية المعتادة في التفكير . ولكن الوضع يختلف

(١) الأصل هنا : mount his metaphysical rosinant ، ولفظ Rosinonte هو اسم الجواد الذي كان يركبه « دوق كيخوته » ، وهو جواد خائب هزيل ، وإن يكن صاحبه قد تخيله قرنا لا يشق له غبار ، وهكذا مضى به يتمتع خيالات وأوهاما ، مظما يتمتع بـ « دورنج » هنا شجعا لا حقيقة له وهو « الشيء في ذاته » .
(المترجم)

مما حالمًا تأمل الأشياء في حركتها ، وتغيرها ، وحياتها ، وتأثيرها المتبادل بعضها في البعض . ففي هذه الحالة تصادف التناقض على التو . بل إن الحركة ذاتها تناقض : فأبسط تغيير ميكانيكي للمكان لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق جسم يكون في نفس الآن في مكان ما ، وفي مكان آخر معا ، ويكون موجوداً وغير موجود في المكان الواحد . وما الحركة ذاتها ، إلا تأكيد مستمر لهذا التناقض ، ورفع له في الوقت ذاته .

فإذا كان التغير الميكانيكي البسيط للمكان ينطوي على تناقض ، فإن هذا يصدق بالآخرى على الصور الأعلى لحركة المادة ، ولا سيما الحياة العضوية ونموها . ولقد رأينا من قبل أن قوام الحياة إنما هو أن يكون الشيء الحي ذاته وشيئا آخر في كل لحظة . فالحياة إذن تناقض بدورها ، وهي تناقض يتمثل في الأشياء والعمليات ذاتها ، ويؤكد ذاته ، ويرفع ذاته على الدوام ؛ وحالمًا يتوقف التناقض ، تنتهي الحياة ذاتها ، ويُقبل الموت . وقد رأينا كذلك أننا لا نستطيع تجنب التناقض في مجال الفكر أيضا ، وأن التناقض الموجود بين قدرة الإنسان على المعرفة ، وهي محدودة بطبيعتها ، وبين تحقيقها الفعلي في الناس ، الذين تحد من معرفتهم الظروف الخارجية ، وكذلك قدراتهم العقلية الخاصة ، يُرفع عن طريق ما نعده ، في رأينا على الأقل ، ومن وجهة نظر عملية ، تعاقبا لا نهاية له للأجيال التي تسير في تقدمها إلى ما لا نهاية .

وقد انتهى ماركس في ص ٣٣٦^(١) ، بعد تحليله التساقي لرأس المال والقيمة الفائضة الثابتين والمتغيرين ، إلى النتيجة الآتية : « ليس كل مبلغ من المال ، أو من القيمة ، قابلا للتحويل كما نشاء إلى رأسمال ، بل إنه لا بد لإحداث هذا التحويل من افتراض وجود حد أدنى معين من المال ، أو من القيمة التداولية ، بين يدى مالك المال أو السلع » .

(١) رأس المال : المجلد الأول (طبعة كر Kerr) .

وهو يضرب بعد ذلك مثلاً بحالة عامل في أى فرع من الصناعة ، يعمل ثمانى ساعات لنفسه — أى في إنتاجه لقيمة أجره — ويعمل الساعات الأربع التالية لصاحب رأس المال ، في إنتاج قيمة فائضة ، تنساب فوراً إلى جيب صاحب رأس المال . في هذه الحالة يكون على صاحب رأس المال أن يملك كمية من القيمة تكفى لتمكينه من إمداد عاملين بالمواد الخام وأدوات العمل والأجور ، لكي يستطيع أن يحصل كل يوم على كمية من القيمة الفائضة تمكنه من أن يعيش عليها في نفس مستوى هامليه على الأقل . ولما كان هدف الإنتاج الرأسمالى ليس مجرد العيش الضروري ، وإنما زيادة الثروة ، فإن صاحبنا هذا لن يكون بهامليه رأسمالياً . ولكي يعيش على مستوى أفضل مرتين من العامل العادى ، ويخصص نصف القيمة الفائضة الناتجة ليستخدمها رأسمالاً ، فعليه أن يوظف ثمانية عمال ، أى أن عليه أن يملك أربعة أمثال القيمة المذكورة من قبل . وبعد هذا فقط ، ومن خلال شروح أخرى أوضح بها ماركس وأثبت أنه ليست كل كمية صغيرة من القيمة كافية للتحويل إلى رأسمال ، وإنما يتفاوت الحد الأدنى اللازم تبعاً لكل مرحلة في التطور ولكل فرع في الصناعة — بعد هذا فقط يلاحظ ماركس أنه « هنا ، كما في العلم الطبيعى ، تمتعّق صحة القانون الذى امتدى إليه هيجل (في كتابه « المنطق ») ، والقائل إن التغير الكى وحده يتحول بعد نقطة معينة إلى فروق كيفية ، . . . » .

الفصل العاشر

الخلاص بلا مخلص

فريدريش نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)

لو كان قد أجرى استفتاء بين الفلاسفة المحترفين قبل الحرب العالمية الثانية عما حققه فريدريش نيتشه ، لاعتقد الاتفاق على الأرجح ، في البلدان الناطقة بالإنجليزية على الأقل ، على أنه « فيلسوف أدبي ، رائع ولكنه يفتقر إلى الشعور بالمسئولية ، وينبغي ألا يفرط المرء في أخذ أفكاره المثيرة مأخذ الجد . وقد أعرب « سانتيانا » عن الرأي السائد عندما تحدث في كتابه « الأنانية » (Egotism) في الفلسفة الألمانية ، عن « البلاهة العميقة ، وعن « التجديف الصياني » عند نيتشه . ولخص برتراند رسل ، في كتاب متأخر إلى حد ما ، هذا الرأي بقوله إن نيتشه « لم يخترع نظريات جديدة ، بالمعنى الدقيق ، في ميدان الأنطولوجيا (مبحث الوجود) ؛ وتحصراً لأهميته في ميدان الأخلاق أولاً ، وبوصفه ناقدًا تاريخيًا دقيقاً ثانياً ، . وفيما يتعلق بتأثير نيتشه يضيف إلى ذلك أن أتباعه « كان لهم وقته ، ولكن لأننا نأمل في أن نكون النهاية مقربة بسرعة » .

وقد ثبت في هذه الحالة أن قدرة رسل على التنبؤ كانت ضعيفة إلى أبعد حد ، . ولكن آثار بطريقة ضمنية سواءاً لا يتقلل في أعماق المشكلة المتعلقة بمعنى فلسفة نيتشه : فمن أتباعه الحقيقيون ؟ لقد كان الاتجاه السائد وقتاً ما هو النظر إليه على أنه قد استبق الإيديولوجيات اللاهوتية المجددة للقوة ، والتي بلغت قمتها في الفاشية والنازية . وقد اعترف موسوليني صراحة بإعجاب

نيتشه، كما أن الكثيرين قد تنهوا إلى وجود أوجه شبه، سطحية على الأقل بين انقلاب القيم عند نيتشه، بما ينسب به من طابع مضاد ينفذ للتحولية والديمقراطية، وبين عقيدة القوة والمصير النازية. ورغم ما كان لهذه الارتباطات السيئة من تأثير مدمر في سمعة نيتشه، فليس من الممكن استبعادها والاستخفاف بها بسهولة. فكلمات نيتشه، إن لم تكن أفكاره، حافلة بالقسوة. وبغضه الواضح «للقطيع»، أشد مرارة من بغض «سوفت Swift». ولا شك في أن هناك نيتشه آخر، لا يظهر بوضوح، يميز بين عدو المسيح وعدو المسيحية، وكان خليقا بلا شك بأن يشتم من قسوة النازية، أو على الأقل من سوقيتها. غير أن امتداحه «للفضائل العسكرية كان صادقا، ومجمومه المتدفع على «حزب الإنسانية، يتردد مراراً في كل مكان من مؤلفاته.

ومع كل هذا فإن لفلسفة نيتشه أوجها عديدة تتعارض بوضوح مع النازية، ومن المستحيل أن يد مستولا عن جميع الآثام التي ارتكبت باسمه. فهو قطعاً لم يكن من المعجبين «بالروح» الألمانية أو القومية الألمانية. ورغم أنه كان من أنصار السلطة المفروضة^(١)، فقد عارض عقيدة تسلط الدولة. وكان ينظر إلى نفسه دائماً على أنه «أوروبي صالح» على عكس معظم معاصريه من الألمان. وكان يفض «أخلاق العبيد»، التي اعتقد أن أصلها يرجع إلى الشعب اليهودي. ولكن هذا هو الأساس الحقيقي لكرهه المزعومة للسامية. وكان يجب كثيراً «بالرجال المظلم» مثل نابليون، ولكن السبب الرئيسي لهذا الإعجاب هو أنه كان يرى فيه رمزاً رومانياً لتيكيا للوثوق الباطن

(١) ترجمنا كلمة authoritarian بمعبارة «من أنصار السلطة المفروضة». والأمر الذي لا شك فيه أن نيتشه لم يكن كذلك على الإطلاق فهو لم يكن يقبل سلطة تفرض عليه، ولا كان يقبل أن يفرض هو سلطته على الناس، لأن نزوعه الفردية القوية كانت تتعارض تماماً مع أي اتجاه إلى فرض السلطة منه أو عليه. وهكذا يبدو لي أن تعبير المؤلف هذا غير موفق على الإطلاق. (الترجم)

من الغدات ، وحرية العمل الخارجية ، في عصر كان فيه الوثوق والحرية يتزايدان استحالة . فضلا عن ذلك فإن مقتنع بأن مثله الأعلى ، « الإنسان الأرق » هو أقرب إلى الفنان المبدع أو النبي الديني منه إلى باني الإمبراطوريات .

وقد ظهرت منذ الحرب العالمية الأخيرة موجة أخرى من الاهتمام بفلسفة نيتشه ، صدرت من جهات أكثر عطفًا عليه . ومنذ ظهور الوجودية أصبح من الشائع تمجيده ، هو وكيركجورد ، بوصفه واحداً من أهم الممهدين لهذه الفلسفة المفرطة في نزعتها الفردية . وهكذا ينمو الآن اتجاه أقوى ميلا إلى تفكير نيتشه . وقد أخذت وجهة النظر هذه تستمض عن الصورة التي كانت مرسومة له ، وهي صورة آكل النار الذي يقتدر إلى التضييق والتوازن ، والذي استخدم قلبه بديلا لسيف . عجز عن حمله ، بصورة أخرى يظهر فيها منزلا مقتربا ، يشغل سخرى حياة الإنسان كل تفكيره ، ويشعر على نحو أعمق من أى من معاصريه بأنه يعيش « في نهاية العالم » . وهنا أيضاً يطلب إلينا أن نعد أول فيلسوف ، منذ هيوم ، أدرك « في قرارة نفسه » عدم وجود ارتباطات ضرورية بين الأمور المنتمية إلى مجال الواقع ، وواجه بحسه وعقله الحقيقة القائلة إن الوجود حافل بالسخرى والامتناع .

وقد كثرت الحديث في هذه الأيام عن قدرة نيتشه في ميدان « علم النفس المتعمق » . فقد اعترف نيتشه ، مثل شوبنهاور ، الذي كان له تأثير عظيم في تفكيره ، بمدى ضآلة الدور الذي يقوم به الاختيار الواعي والتفكير الواعي في تحديد الأفعال البشرية . كما أدرك مدى تحكم تجارب الحياة والقلق العميقة الغور ، والتي لا يشعر بها الفرد عادة ، في اتجاهاته الإيديولوجية ، الدينية منها والسياسية . وعرف نيتشه ، على نحو أفضل كثيراً من أى مفكر سبقه ، تلك الطرق التي لاتمد ولا تعصى ، التي يمكن بها استخدام الرموز الانفعالية في التحكم في الاتجاهات البشرية وتسييرها . بل إنه كان أكثر فلاسفة القرن عشر إدراكاً للخطر الكامن في حياة العقل ، وللأزمة الرمزية الهائلة

العدد التي يمكن أن يرتد بها اللا عقل . وإذا بدا أحيانا أنه يقع في حب كسوفه الخاصة ، ويعد لغة غير مألوفة في إبداء احتقاره لمخلوق يمكن أن تتدعه انفعالاته على أنعم شتى إلى هذا الحد ، فإنه إنما يكشف في سلوكه عن بعض الصفات التي قد تساعدنا فلسفته ذاتها على فهمها . فالواقع أن نيتشه ذاته كان ضحية نعمة لبعض من تلك الملل النفسية والاجتماعية التي فعل هو ذاته الكثير للكشف عنها . والعجيب في الأمر أنه ، مع مرضه ، قد استطاع الفوص إلى مثل هذا العمق من وراء الأقنعة التي يستخدمها الناس لإخفاء وحيثهم وخيبتهم .

ولم ينجح نيتشه أبداً في وضع مذهب فلسفي . ولذا يبدو أن من الخطأ في نظري أن نحاول وصف فلسفته المعقدة الغامضة بالطريقة المعتادة . وعلى ذلك فسوف أتبع طريقة مختلفة إلى حد ما في تحديد معالم هذه الفلسفة . فسوف أبدأ بإجراء عدد من المقارنات بين نيتشه وبين الفلاسفة الآخرين الذين بحثناهم ، حتى أوضح بعضاً من السمات البارزة لطريقة تفكيره ، ثم أخلص من ذلك إلى بعض الملاحظات العامة حول موقعه الفلسفي التاريخي .

ولنبداً أولاً بمقارنته بهيجل . ففي كلتا الحالتين نجد الأسلوب دالاً على الفيلسوف . ولو أجرينا مقارنة سطحية ، لبدأ أنهما على طرفي نقيض . فإذا كانت هناك كلمة واحدة تصف أسلوب هيجل ، فهي أنه « معتم » : إذ رفض مذهب ديكارت في « الأفكار الواضحة والتميزة » ، ولم يثق بقدره اللغة المعتادة على التمييز عن أفكاره ، فكتب بطريقة ثقيلة مركزة ، محملة بالمصطلحات وبالعبارات الوصفية التي كثيراً ما تعقد أفكاره دون أن تلقى عليها مع ذلك مزيداً من الضوء . أما نيتشه ، فكتب بطريقة تختلف تماماً عن طريقة « الفيلسوف المدرسي » . فهو أستاذ في استخدام اللغة المعتادة للتعبير عن كل ما يريد قوله . وهو يتحدث بأسلوب صادق غير متكلف ، وفي فقرات منفصلة ، وتحتشد مؤلفاته باستعارات وتلميحات رائعة يبدو أن

ولأنها تزداد ، بطريقة غامضة ، كلما أمعن المرء تفكيره فيها . وهو ، مثل هيجل ، أستاذ في التهكم والمعارضة . ولكن إذا كانت معانيه السكامة بدورها بعيدة المنال ، فإن الوجه الظاهر من ثمره ، على خلاف هيجل ، واضح إلى أبعد حد . وحينما يتحدث هيجل بطريقة لا شخصية «وموضوعية» إلى حد يكاد يكون مضحكا - فيخني ذاته من وراء قناع من المعرفة التاريخية الشاملة ، نجد نيتشه يتحدث دائما عن نفسه ويمجد ذاتيته . ولقد كان «حسه التاريخي» مرهفا بقدر ما كان حس هيجل على الأقل ، ولكنه انصف بجمرة استثنائية لم تتوافر لهيجل ، وهي تطبيق هذا الحس التاريخي على نفسه . فهو لا ينسى أبداً ، ولا يدع قراءه ينسون ، موقعه التاريخي المتأرجع الغامض . وهو أيضاً يدرك بوضوح فقط الضعف في الحس التاريخي ، كي يله مثلاً إلى الاستعاضة عن الاختيار والمسئولية الأخلاقيين بنوع من التمثيل الخيالي للأفعال الماضية ، وهو يرويه من المصير الوجودي للحياة البشرية ، وإغلاله . وأخيراً ، فإن نيتشه ، على خلاف هيجل ، ليس فيلسوفاً غسب ، بل إن كتابه « هكذا تكلم زرادشت » من أعظم الأشعار الفلسفية في الأدب الغربي .

ولقد كان موقف نيتشه المعقد من المسيحية والمسيح حافلاً بالتضارب مثله في ذلك مثل هيجل . فقد تمكن هيجل ، كما رأينا ، من القيام بنوع من التوفيق الروحي مع المسيحية عن طريق تفسيره التاريخي والرمزي الخاص لها . أما نيتشه فلم يكن في ذهنه مكان لروحية هيجل شبه المسيحية . حقاً إن هيجل قال إن « الله قد مات » ، ولكن نيتشه كان يؤمن بذلك . فإلهاده كان عقلياً وعاطفياً : فليس الله غير موجود غسب ، بل إنه قد مات . وهكذا يتساءل زرادشت بلسانه « إن كان ثمة آلهة ، فكيف كنت أطيع إلا أكون إلهاً ؟ لذلك ، فليس ثمة آلهة » . غير أن رفض نيتشه للمسيحية لا يستتبع إنكار وجود الله غسب ، وإنما هو يعارض بعنف المسيحية التاريخية ، التي

يعتقد أنها عممت أخلاق العيد الموروثة عن اليهود ، ووقفت في جميع المراحل حجر عثرة في وجه التنوير العقلي والحرية الروحية .

ولقد قيل إن نيتشه لم يعد نفسه معاديا للمسيح بقدر ما عد نفسه معاديا للمسيحية ، وأن عدوه الحقيقي هو بولس ، الذي جعل من سيده معلما ، وأحال أساطيره الطريفة إلى لاهوت منظم . وهكذا قيل إن ما كان نيتشه يعترض عليه بحق ، هو أخلاق الخدمة الداعية إلى الطيبة ، والتواضع الكاذب والإحسان اللذان يتوجان بوصفهما أعلى الفضائل المسيحية : فهي ملينة بالمتناقضات الفرية ، وتنادى بأن خلاص البشر لا يتحقق إلا بالمعروف والتضحية والعذاب . وهنا يبدو نيتشه في صورة شخص يقصو لكي يكون رحيما ، ولا هدف له إلا طرد تجار المال والمناقين من المعبد ، وقتل أفعوانات التكاسل الروحي ، والتهاون ، والجري السوق وراء اللفة ، كما فعل المسيح ذاته . بل إن في وسعنا أن نمضي خطوة أخرى أبعد من ذلك ، ونصف فكرة العود الأبدى ، التي قال بها نيتشه ، بأنها لانهو أن تكون تحويراً طفيف الاختلاف لفكرتي التجسد والبعث المسيحيتين .

هذا كله ممكن ، ولكنه لا ينبغي أن يدفعنا إلى إنكار بعض نيتشه للمسيحية . وجميع ثمارها الروحية . ولست أعتقد أن معارضة نيتشه للمسيحية كانت أخلاقية فحسب ، كما قال برتراند راسل . إنها أخلاقية قطعا ، ولكنها تتجاوز ذلك بكثير . فمن وراء حملته على أخلاق الحب الأخوى ، ومن وراء عدم إيمانه بالمسيح بوصفه عظما ، يكن عدم إيمانه ، من حيث هو فيلسوف ، بوجود إله متجسد يدخل ، على نحو محقق بالتناقض ، في مجرى التاريخ ، ويتدخل في مصائر البشر ويتحكم فيها ، ويضمن للناس بمت أجسادهم في الآخرة . وهنا أيضاً يقول زرادشت ، إن لا ينهل إليكم ، أيها الأخوة ، أن تظفروا مخلصين للأرض ، ولا تصدقوا من يمدحكم عن آمال تنلوا على الأرض . إنهم ينفثون السم ، سواء أكلوا يعلمون ذلك أم لا يعلمونه .

كذلك قد يساعد إجراء بعض المقارنات بينه وبين ماركس في تحديد موقع فلسفته . فكلاهما يؤمن بالمدى الطبيعي ، وكلاهما يألو على نفسه ، إلى حد معين ، أن يفسر العالم الطبيعي وموقع الإنسان في الطبيعة تفسيراً علمياً . ولقد كاد نيتشه أن يكون ، مثل ماركس ، رومانتيكياً رغم أنه ، وهو يشبه ماركس في احتقاره للتفكير الغبي اللاعقل ، ولجهاة الصور الوسطى ، وللاتماد من التنوير ، وهي كلها صفات لبعض أوجه رومانتيكية القرن التاسع عشر . غير أنه يدرك بوضوح تام ، كما أدرك ماركس ، مدى التغيير الذى لحق مصير الإنسان في القرن التاسع عشر منذ الأيام الجلية الغابرة ، أيام مونسارت وفولتير وهيوم . ورغم حنينه إلى عصر التنوير ، فإنه يدرك أن مثل ذلك العصر لا يمكن أن تكون مثله هو . وهو يشعر بالمرارة نتيجة لإدراكه ذلك . وهكذا أضفى عليه الحس التاريخي شعوراً بالأسى أعمق مما كان لدى ماركس ، بل لدى هيجل نفسه . ورغم روح الظفر الفياضة التى تصف بها زرادشت ، فإن نيتشه لم يشارك ماركس تأكيده الجاد القائل إن التطور التاريخي للبشر ، رغم كل مافيه من منازعات دموية وضياغ ، إنما هو مسار قهري نحو المجتمع الفاضل .

ولقد كان نيتشه أصدق تنبؤاً بكثير من ماركس . فقد تكهن بظهور جيل جديد من الطغاة ، الذين سيستغلون ، بشيء من الخزؤ ، مخاوف الجماهير واقتنارها إلى الأمان ، لكي يوجههم كيفما شاءوا عن طريق أساطير اجتماعية محكمة . كما تنبأ ، بصيرة نادرة ، بأن المثل الأعلى الذى رسمه هيجل للدولة سينحدر إلى مثل أعلى لدولة سوقية تجدد الثراء ، ولاهدف لها إلا الحرب ثم الحرب^(١) . ولكنه بعد الاشتراكية مجرد تطور آخر لاختلاق

(١) في اعتقادي أن هذه المقارنة غير سليمة : لأنه إذا كان نيتشه — على قصد المؤلف — قد تنبأ بظهور النازية أو الفاشية ، فإن ماركس قد تنبأ بظهور الشيوعية ، وإذا كان بين الدولة الشيوعية وبين البرنامج الأصلي الذى رسمه ماركس بعض الاختلاف ، فإن بين النازية أو الفاشية وبين

القطيع الديمقراطية النفعية ، وهي الأخلاق التي يدها أول نتيجة دينوية للمسيح . (ومن الطريف أن نقارن بينه وبين هربرت سينسر في رأيه هذا في الاشتراكية) فالاشتراكية في رأى نيتشه ليست مذهباً تحريراً مجدداً على الإطلاق ، بل إنها تدعو إلى المزيد مما هو موجود فحسب . وهو يرى أن ما هو مطلوب ليس مجرد إعادة تنظيم لوسائل الإنتاج أو إصلاح عام للأشكال السياسية الديمقراطية القائمة بمذهب الحرية ، وإنما هو إعادة تقويم شاملة للقيم ، ترفض صراحة أخلاق خدمة الغير بأسرها ، وهي الأخلاق التي تركز عليها الاشتراكية ومذهب الحرية معاً .

ويشترك نيتشه مع ماركس في كثير من آرائه حول الشرور المتأصلة في الحياة الاجتماعية والسياسية الحديثة . غير أن تفصيله وعلاجه كانا مما يختلفان تمام الاختلاف . فمن الملاحظ أولاً أن التفكير بطريقة مادية ، من خلال الأساليب الاقتصادية للإنتاج ، والصراع المنظم بين الطبقات ، كان غريباً عن ذهن نيتشه إلى حد بعيد . وهو لا يؤمن على الإطلاق بالفضيلة الكامنة في العمل الجماعي وفي الإخاء الاجتماعي . كما أنه لا يعبأ كثيراً بأى حل اقتصادى أو سياسى في أساسه لمشكلة حرية الإنسان وإبداعيته المفقودة . وربما كان نيتشه أكثر المفكرين كراهية لكل ما هو جماعى في تاريخ الفلسفة الحديثة . ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن يكون الرمز المعتاد الذى أشار به إلى الجماهير هو « القطيع » ، والحق أن الخوف الذى ملأ قلبه من أن يطأه القطيع بأرجله ، والرعب الانطوائى من أن تغطي عليه الحياة اللاشخصية الجماعية الحديثة ، هو الذى يتخذ له رمزاً عكسياً في دعوته إلى إرادة القوة . فالقوة ترمز عند نيتشه ، كما ترمز عند اسينوزا ، إلى تقرير

== ما تصوره نيتشه بعض الاختلاف أيضاً . فإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية عديدة بحث ، فسنجد أن تنبؤات ماركس كانت اصديقاً كثيراً ، لأن ما تنبأ به أوسع انتشاراً بكثير من ذلك النظام الذى تنبأ به نيتشه ، والذى عاش فترة ثم انقضى . (المترجم)

المرة لمصيره . وهي تعنى بالنسبة إليه أن تفعل ، وتكون قادراً على أن تفعل . ما تريد ، لا مانعاًه طبقة معينة أو نظام معين أو إرادة عامة « خيراً ، لك . فنى رأى نيتشه أنه طالما ظل الفرد غارقاً فى نسيج من الطقوس الجماعية والقواعد الاجتماعية اللاشخصية الرتية ، فإن أى تدخل فى النظام السياسى أو الاقتصادى يترك المصير الأساسى للحياة الحديثة كما هو ، دون أن يمسّه ، مهما أدت تلك الطقوس والقواعد إلى ما يسمى « بالرخاء » العام .

ولقد كان « مل » من الفلاسفة الذين كان نيتشه يحب دائماً إبداء عداوته لهم . فقد احتقر نيتشه فلسفة المنفعة التى أسماها « بفلسفة الخنازير » ، وكان هذا المذهب فى نظره دعوة تنقسم بالحرص الممزوج بالجبن إلى تحقيق منافع مادية جماعية ، لاتصلح إلا لمجتمع من أصحاب الحوائث العمليين ، وذلك طبقاً لتصوره للبريطانيين . وقد أطلق على مل اسم « الغنى » وجهر باشمزازة من « سوقية ذلك الرجل » . ولكن الواقع أن اختلاف نيتشه عن مل كان أقل مما تصور . فقد اشتركا معا فى ميلهما إلى النزعة الطبيعية ، وإلى العلم فى حدود معينة . ولم يكن هناك اختلاف كبير بين موقفهما من الكنيسة وأخلاقيها المزوفية المتعلقة بعالم آخر . ولم يكن مل يقل هن نيتشه سخطاً على ماتجلبه النظم الديمقراطية الاجتماعية والسياسية من نتائج تبدو محتومة فيها ضمة وإملال وإطراد . كما أن مشكلة تحرر الإنسان فى العالم الحديث لم تكن تقف ، فى رأى مل أيضاً ، عند حمةالة الحريات المدنية . بل كانت تعنى عنده ، كما كانت تعنى عند نيتشه ، قدرة الفرد على إكمال ذاته ، وتحقيق أعلى قدراته من حيث هو إنسان . ويددو لى أن لعتما ، لا ممانها الأساسى ، هى التى كانت مختلفة تماماً . وفضلاً عن ذلك فإن كراهية نيتشه الأرستقراطية للعايير الكمية الخاصة للكمال ، لها ما يقابلها عند مل فى تفضيله لفكرة « الحكام المدول » بوصفهم مياراً مستقلاً للقيمة .

ولكن ، رغم اشتراكهما في الرغبة في إنقاذ ما أطلق عليه «مانيو أرنولد» Matthew Arnold ، اسم «البقية الاستثنائية» ، فإن هذا يقابله عند مل ، وليس عند نيتشه ، تعاطف عميق مع القطيع . ولذلك لم يشعر مل بأى ميل إلى التخلي عن ولائه للمثل العليا الديمقراطية السياسية من أجل إنقاذ القيم الأرستقراطية ، قيم الذوق ، والجدارة الشخصية ، والامتياز الفردى . فالمجتمع الفاضل ينبغى فى رأيه أن يشمل الاثنين معا . ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق عند مل أكثر إنسانية ، فإن نيتشه أقوى شعوراً بصعوبة التوفيق بين أخلاق الرعاء وبين أخلاق الكمال الذاتى للأفراد ، الأرقى ، أو «الحكام العدول» . وكان يعتقد أن من الضرورى القيام باختيار بين الأمرين اللذين حاول مل أن يجمع بينهما . ولاشك فى أن قراره النهائى بينهما واضح تماما . ولعله كان خليقا بأن يقول إن الأخلاق عند مل ، إذ تحاول الجمع بين وفاء المجموع وكمال الفرد ، تندو مزجا غلطاً عقيباً بين مثل لا تقبل التوفيق بينها . أما بنيتام فكان على أية حال خصيصة متسقا مع نفسه ، وعلى استعداد تام لتحمل نتائج معاييره الكمية المحض : فينتام هو القائل إنه إذا كان فى لعبة الكرة من اللذة قدر ما فى الشعر ، فإنها تعادله من حيث هو خير ، وهذا كل ما فى الأمر . ولاشك أن الرد الممكن لم على ذلك هو أنه ليس ثمة تحقيق ذاتى دون حب ، ولا مساعدة عامة إذا كان فيها تجاهل للفروق الكيفية بين أنواع الخير البشرى . أما الصلات بين نيتشه وبين شوبنهاور فإنها أوضح ظهوراً .

فقد كانت الاستعارة الرئيسية فى فلسفة نيتشه ، وهى إرادة القوة ، تعديلا ، من خلال دارون ، لإرادة الحياة عند شوبنهاور . والواقع أن نيتشه قد تصور «الصراع من أجل الوجود» على نحو أكثر حرقية مما تصور دارون . فهذا الصراع فى نظره مجهود مستمر ، فيه تناحر ووحشية ، لا من أجل الحياة فحسب ، كما ظن شوبنهاور ، وإنما من أجل السبق أيضاً . فضلا عن ذلك فإن نظرة نيتشه إلى الإرادة كانت أقل ميتافيزيقية من نظرة

شوبهور إليها . فالإدارة عنده تتعلق بالفعل قبل كل شيء ، وليست المسألة في نظر نيته مسألة إرادة « حرة » ، وإنما مسألة إرادات أقوى وأضعف . ولقد حاول شوبهور - وربما كان في ذلك غير متسق مع نفسه - أن يجعل الإرادة تنقلب على ذاتها ، بحيث نظر إلى الحياة الصالحة على أنها حياة التأمل المنحرر من الإرادة . أما نيته ، فقد أدرك ما في هذا الموقف من افتقار إلى الاتساق ، ورأى أن من المسلم به كون الإرادة كامنة في كل حياة ، وكونها باقية مابقيت الحياة . ولذلك فالمسألة عنده لا يمكن أن تكون مسألة إنكار للإرادة أو تجاوز لها . وإنما السؤال الوحيد هو : أية إرادة هي التي ستسود ؟ وهذه في رأيه مسألة قوة فحسب .

ومع ذلك ، فهل كان الأمر كذلك حقا ، حتى بالنسبة إليه ؟ لقد قيل مراراً إن نيته ، شأنه شأن جميع القائلين بالزعة الطبيعية ، يشوه التمييز بين ماهو موضوع للإرادة وماهو جدير بالرغبة فيه ، أي الخير ، وإله ينتقل من واقعة وجود إرادة القوة ، إن كانت فعلا موجودة ، إلى تمجيدها ، دون أى تبرير ظاهر لهذا الانتقال . وهذا صحيح شكليا . وهو يوقع نيته في نفس المآزق الذي وقع فيه السفسطائي ترازوما خوس في جمهورية أفلاطون . فهو يعترض على أخلاق العبيد المسيحية بأنها تكبل الأقوياء بالمعدي . ولكن من هم الأقوياء في حقيقة الأمر ؟ إن الأخلاق المسيحية والنظم الديمقراطية كما يصفها نيته ، هي حيل تنظم بها إرادات الكثرة المتصفة بالضعف الفردي في إرادة جماعية عظمى تكبت الإرادات الأقوى لمن هم أرفع من هذه الكثرة . وهنا يبدو أن نيته يعترف ، دون تنبه ، بالحقيقة المرة للبدا القائل إن الاتحاد قوة . . وهكذا قد يقول البعض إنه كان من واجبه ، بوصفه عباً للقوة على الدوام ، أن يعجب بالأخلاق المسيحية والمبادئ السياسية الديمقراطية أكثر من إعجاب بإنسانه الأرق ويمثله العليا السياسية للصفوة الأرستقراطية . والواقع أن نيته يجب بالقوة ، ولكن عندما يملكها أفاس أرق فحسب ، لا عندما يستخدمها القطيع ليقيد بهامن أرق منه .

وقد صُنِّفَ نيتشه أحياناً بأنه داروينى اجتماعى ، أحال الصراع من أجل الوجود إلى حكمة أخلاقية . ولكن الواقع أن فكرة الإنسان الأرقى عند نيتشه لا تكون نظرية تطورية إلا إذا نُظِرَ إليها نظرة سطحية ، فما تتبنا به هذه الفكرة بالفعل ليس نوعاً بيولوجياً جديداً ، وإنما هو نوع جديد من الإنسان ، يدرك قدرته الخاصة على العلاء على ذاته ، ويطلب لنفسه ولكل الأناس الراقين من أمثاله بحق الملاء على أنفسهم وتحقيق ذواتهم . فذهبه هو قبل كل شيء دعوة أخلاقية أو دينية إلى العمل ، وهو يتطوى على مناشدة لذوى القدرات الرفيدة بأن يعملوا بالجهد الصارم والتضحية فوق مستوى زرائهم الحيوانى من الاستجابات المنعكسة الغريزية ، وتراثهم الاجتماعى من الخضوع للنظم السائدة بطريقة رتيبة كطريقة القطعان . وبالاختصار ، فنيته لم يكن يهتم جدياً بالمسألة العلية المتعلقة بإمكان حدوث تطور لنوع جديد من بعد نوعنا . الأذى العاقل ، وإنما كان يهتم بالإمكانات الروحية لهذا . الأذى العاقل ، ذاته .

وأعتقد أن من الإجحاف أن نقول إن نيتشه ، الذى كان أبوه قديساً ، قد ظل طوال حياته واعظاً غير متخصص يسير فى الطريق البروتستانتي التقليدى للفردية غير الخاضعة للنظم السائدة . على أن العقيدة التى يعظ بها هى فى أساسها إمكان الخلاص الفردى دون مخلص . ولما نلاحظ ، بين المثقفين المستعيرين الذين يتعبد عليهم ، فى عصر على ، أن ينظروا إلى العالم من خلال النزعة الطبيعية ، أن الأركان الأساسية للأسطورة المسيحية لا تعود لديهم قابلة للتصديق ، وأن هذه الأسطورة ، كما ينبغي أن يعترف دعاة المسيحية « المتحررة » صراحة ، قد فقدت أخيراً قوتها المخلصة . أما أولئك الذين يسعون ، مثل هيجل ، إلى الاحتفاظ بالفضل الإلهى المخلص فى المسيحية ، مجرداً من جذوره فى الإيمان والأمل البشرى الدافق ، فهم إنما يمدعون أنفسهم ؛ وكل ما يصلون إليه هو إرجاء ظهور الإلهاد التزيه .

وليس معنى ذلك أن نيتشه ، حين كف عن أن يكون مسيحياً ، قد تمكن آلياً من أن يطرح عن عاتقه الحاجات التي دعت أسطورة البعث لدى عدداً يحصى من الناس . فالمسألة هي : كيف يتسنى تلبية هذه الحاجات في إطار نظرة إلى العالم من خلال النزعة الطبيعية ، لا تستطيع أن تنسب إلى الأسطورة المسيحية فضل النبؤ ، ولا فضل النبوة الرمزية ؟ لقد ظن نيتشه أنه اهتدى إلى الجواب في مذهب قديم هو العود الأبدى . واقد رأينا كيف لمع هربرت سبنسر من بعيد إلى هذه الفكرة في نظريته شبه الدائرية للتكامل والتحلل التطوريين ، غير أن سبنسر لم يستند فيها دينياً . أما في حالة نيتشه ، فقد كانت الفكرة في أساسها تصوراً دينياً للخلود الفردي . ففي رأيه أن كل فرد يمر في كل لحظة بدورة من التفاعلية أبدية العود ، وإذن في كل شيء يفعله الفرد أو يمارسه ، يكون هذا الفرد ذاته حاضراً أبداً . فسيهم الشخص الفردي ، من وجهة نظر نيتشه ، ليس الخلود الاشخصي الذي يتمثل في الشهرة أو التأثير في حياة الناس الذين لم يولدوا بعد ، وإنما خلوده الاشخصي هو ذاته ، وهو لا يتقنع بأن أناساً سيحيون حياة مماثلة لحياة في المستقبل أو بأن آخرين سيتمكنون ، بفضل جهوده ، من الإيمان بأعر القيم لديه ؛ وإنما يطلب أن يظل وعيه هو ذاته مستمراً على الدوام بطريقة ما . فإذا كانت النظرة إلى العالم ذات نزعة طبيعية ، فمن المحال تلبية هذه الحاجة إلا عن طريق مذهب للعود الأبدى تعود فيه من جديد ، مرات لا متناهية ، دورة الحياة ذاتها .

فإذا ما سالت عن الأدلة التي يقدمها نيتشه لمثل هذه النظرية ، كان الجواب ، لا شيء ^(١) . غير أن النظر إلى المسألة على هذا النحو فيه إغفال

(١) قد يكون المؤلف محقاً في هذا الحكم إلى مدى معين : من حيث أن نيتشه لم يكن يجعل للحجائب البرهاني في فكرة العود الأبدى نفس الأهمية التي جطها للحجائب النفس والاخلاقي فيها . ولكن مما لا شك فيه أنه ليس صحيحاً أن نيتشه لم يحاول الإتيان ببرهان على فكرة العود

لحقيقة الفكرة، إذ أنها لم تكن في الواقع نظرية على الإطلاق، وإنما وسيلة لإشباع حاجة ينشدها العارمة إلى أن يكون. وفضلها هو أنها تجعل من كل لحظة في حياة الإنسان، لا مجرد تجربة عابرة، وإنما ذا أهمية مطلقة أبدية.

والمختارات الآتية مأخوذة من الفصل الأول من كتاب « ما وراء الخير

والشر » (*) وعنوان الفصل : « تفرّض الفلاسفة » :

١ - « لكم ثارت في أذهاننا من الأسئلة بفضل الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، تلك الرغبة التي تغرينا على أداء عديد من المهام الخطرة، وذلك الصدق المشهور الذي تحدث عنه الفلاسفة حتى اليوم بالتبجيل ! ما أكثر هذه الأسئلة الغريبة، المحيرة، التي تغدو هي ذاتها موضوعاً لتلك والتساؤل ! إن القصة طويلة حقاً، ومع ذلك يبدو أنها لم تكذب تبدأ . قبل يستغرب أحد، بعد ذلك، أن نشر آخر الأمر بالريية، وينفذ صبرنا، وتغير ظهركنا متأففين ؟ وأن « أيا الهول، هذا يعطينا أخيراً أن نوجه نحن أنفسنا أسئلة ؟ فن هو الذي يوجه إلينا الأسئلة هنا ؟ وما هي بالفعل هذه « الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، فبنا ؟ الحق أننا وقفنا وقفة طويلة عند مسألة أصل هذه الرغبة - حتى وصلنا أخيراً الى توقف مطلق لإزاء سؤال أهم حتى من السابق . فقد تساءلنا عن قيمة هذه الرغبة . ذلك لأننا نعلم بأننا

== الأبدى، إذ أنه قدم لها بالفعل براهين مفصلة في مواضيع مختلفة من كتبه، ولا سيما كتاب « إرادة القوة ». بل لقد كان من مشروعاته تخصيص عشر سنين من حياته للدراسة الفيزياء ومجموعة أخرى من العلوم لكي يقيم هذه الفكرة على أساس علمي . ومع كل ذلك، فمن المعترف به أن العنصر النفسي والأخلاقي في الفكرة أقوى لديه من العنصر العقلي أو المنطقي، ولكن هذا الأخير موجود دون شك . (الترجمة)

« ما وراء الخير والشر »، ترجمة هيلين زيمرن Helen Zimmern
انيرة : جمعية الأوربي الفاضل The Good European Society

١٩٠٧، ص ٥ - ١٢ و ٢٠ - ٣٤ . والعنوان الأصلي للكتاب هو :
Jenseits von Gut und Böse وقد نشر لأول مرة عام ١٨٨٦ .

نريد الحقيقة : فلماذا لا نفضل الاحتمالية ؟ ولايقين ؟ بل الجهل ؟ لقد
مُثلت أمامنا مشكلة قيمة الحقيقة — أم أننا نحن الذين جعلنا أنفسنا
نُسئِلُ أمام المشكلة ؟ أينما أوديب هنا ؟ وأينما أبو الهول ؟ يبدو أن ثمة
لقاء هنا بين الأسئلة وعلامات الاستفهام . وهل يصدق أحد أنه يبدو لنا
أخيراً كأن المشكلة لم تبحث من قبل قط ، وكأننا أول من أدرَكها ولمحها ،
وغا طر بانارتا ، ذلك لأن في إثارتها مخاطرة ربما كانت أشد المخاطر .

٢ — كيف يمكن أن يظهر أى شيء من ضده ؟ الحقيقة من البطلان
مثلاً ؟ أو الرغبة في الوصول إلى الحقيقة من الرغبة في الخداع ؟ أو الصنيع
الكرهيم من الأنانية ؟ أو التبصر التي الوضوء لدى الحكم من الجشع
والطمع ؟ إن هذا التبرُّك والظهور مستحيل ؛ وكل من يحلم به أبه وأسوأ
من الأبله ؛ فلا بد أن يكون للأشياء الأعلى قيمة أصل آخر ، أصل
خاص بها — ومن المحال أن يكون أصلها في هذا العالم العابر ، الملى بالمغريات
والبطلان ، والتفاهة ، هذا المترك الذي يختلط فيه الخداع بالجشع .
وإننا لا بد أن يكون أصلها بين ثنائيات الوجود ، وفيما ليس عابراً ، في
الإله الحق ، في « الشيء في ذاته » — هناك . لا في أى شيء آخر ،
يفنى أن يكون أصلها . هذا النوع من الاستدلال يكشف عن التنفُّس
المميز الذي يمكن عن طريقه التعرف على جميع الميتافيزيقيين في كل
التصور ، وهذا النوع من التقسيم هو أساس كل أساليبهم المنطقية ؛ وعن
طريق اعتقادهم ، هذا ، يكرسون أنفسهم « لمعرفتهم » . شيء يطلقون
عليه في النهاية ، بكل وقار ، اسم « الحقيقة » . فالاعتقاد الأساسي لدى
الميتافيزيقيين هو الاعتقاد بتقابل القيم . ولم يدرك أبداً بخلاف أحدهم ، حتى
أذكاهم عقلاً ، أن يشك هنا ، وهو بخطوة هذه الخطوة الأولى (مع أن
الشك في الخطوة الأولى ضروري إلى أبعد حد) ، رغم أنهم قد آثروا
على أنفسهم « أن يشكوا في كل شيء » de omnibus dubitandum .

ذلك لأن للمرء أن يشك أولاً في وجود التقابل بأسره ؛ وثانياً ، في أن التقييمات والقيم المتقابلة الشائعة ، التي باركها الميتافيزيقيون ، قد لا تكون إلا تقديرات سطحية ، ومنظورات مؤقتة ، فضلاً عن كونها منظورات من ركن معين ، وربما من أسفل — أى « منظورات ضفدية » ، إذا جاز لي أن أنتسب هذا التعبير الشائع بين الرسامين فرغم كل ما يعزى إلى الحقيقي True ، والإيجابي ، والغيرى ، من القيمة ، فقد يكون من الجائز أن نمرؤ قيمة أهم ، بالنسبة إلى الحياة عامة ، إلى التظاهر والرغبة في الخداع والالمانية والجشع . بل ربما كان ما يضئ على هذه الأشياء الخيرة المحترمة قيمتها ، إنما هو كونها متصلة ومربوطة ومنسوجة ، على نحو خفي ، بهذه الأشياء الشريرة التي تبدو مضادة لها — بل في كونها هي ذاتها هذه الأشياء المضادة . ربما ! ولكن من ذا الذي يود أن يشغل نفسه بمثل هذه « الرتبات » الخطيرة ! إن مثل هذا البحث لابد أن ينتظر ظهور نوع جديد من الفلاسفة ، ستكون له أذواق وميول أخرى ، عكس الأذواق والميول السائدة — فلاسفة « ربما » الخطيرة ، بكل ما في هذه الكلمة من معنى . وإني لجاءت تماماً إذ أقول إنى أرى هؤلاء الفلاسفة الجدد آخذين في الظهور .

٣ — وإنى لأقول لنفسى الآن ، بعد أن نظرت إلى الفلاسفة ملياً وبإمعان ، وقرأت ما بين سطورهم وقتاً طويلاً ، إن الجزء الأكبر من التفكير الواعى ينبغى أن يعد من الوظائف الغريزية ، وإن هذا يصدق حتى على التفكير الفلسفى ؛ فعلى المرء أن يتعلم هنا من جديد ، مثلاً يتعلم من جديد عن الوراثة « والفطرية » . وكما أن لحظة الميلاد تلى إلا انتباها ضئيلاً في عملية الوراثة بأسرها ، وفي استمرارها ، فكذلك لا يوجه إلا اهتمام ضئيل إلى التقابل بين « حالة الوعى » وبين ما هو غريزى ؛ والواقع أن الجزء الأكبر من التفكير الواعى للفيلسوف يتأثر سراً بفرازه ويُدفع برغما منه فى مسارات محددة . ومع وراء كل منطق ، وكل سيادة ظاهرية

مطلقة في حركة هذا المنطق ، توجد تقييمات ، أو بعبارة أوضح ، مطالب فيبولوجية ، لحفظ نوع محدد من الحياة . . .

٢ - إن بطلان أى رأى ليس في رأينا اعتراضا يوجه إليه : وربما كان هذا أغرب ما في لغتنا الجديدة وقفا على الآذان . فالسؤال هو : إلى أى حد يعد الرأى مؤديا إلى تقدم الحياة ، وحفظها ، وحفظ النوع ، وربما لكثير النوع ؟ وإنا لنميل بكل قوة إلى القول بأن أكثر الآراء بطلانا (وهى الآراء التى تنتمى إليها الأحكام الأولية التركيبية) هى أكثرها ضرورة لنا ؛ وأنه دون اعتراف بالأساطير المنطقية ، ودون مقارنة لعالم الواقع بعالم متخيل كله ، هو عالم المطلق والنبات ، ودون تزييف دائم للعالم عن طريق الأعداد - دون هذا كله لم يكن الإنسان يستطيع أن يعيش - وأن التخلي عن الآراء الباطلة إنما هو تغل من الحياة ، وإنكار لها . فإدراك أن الاحتمالية شرط للحياة ، هذه قطعا إهانة خطيرة للأفكار التقليدية من القيمة ، وأية فلسفة تجرؤ على ذلك ، تكون بهذا وحده قد اتخذت لنفسها موقعا بمنزل عن الحيز والشر .

٣ - إن ما يؤدى إلى نظرة الآخرين إلى الفلسفة على نحو تخرج فيه الريبة بالسخرية ، ليس الاهتمام الشائع إلى مدى بذاجتهم - ومدى وقوعهم بسهولة في الخطأ ، وضلالهم عن الطريق ، أى بالاختصار، مدى ضفوفيتهم - وإنما هو افتقارهم إلى الأمانة في معاملاتهم ، في الوقت الذى يرفعون فيه عقيرتهم جهرا ، وقد انتفضوا غيرة على الفضيلة، إذا ما لمح أحد إلى مشكلة صدقهم ولو من أبعد طرف . فهم جميعا يحاولون إيهامنا بأن آراءهم الحقيقية قد كشفت وبُليت عن طريق التطور الذاتى لديالكتيك جامد ، خالص ، منزه مرفق (على عكس الصوفية بجميع أنواعهم ، الذين يتحدثون على نحو أصدق وأكثر حقا عن «الإلهام») ، مع أن الذى يحدث في الواقع هو أنهم يدافعون بجهج يفتشون عنها فيما بعد ، عن قضية أو فكرة أو إلهاء .

مفروض ، يمثل عادة خلاصة رغباتهم مجردة مصفاة . فهم جميعاً محامون لا يريدون أن ينظر إليهم بما هم كذلك ، وكذلك مدافعون بارعون بوجه عام ، عن تقصّراتهم ، التي يسمونها «حقائق» - وهم أبعد ما يكونون عن ذلك الضمير الحيّ - الذي يسمح لهم بالاعتراف بهذا لأنفسهم في شجاعة ، وأبعد ما يكونون عن الذوق السليم أو عن الإقدام الذي يجعلهم يسمعون للآخرين بإدراك ذلك ، ربما على سبيل تحذير صديق أو عدو ، أو في معرض الإفصاح عن دغائيل نفوسهم في مرح وسخرية من ذاتهم . وإن منظر تفاق كانت ، الذي يتصف بالجمود والترفع في آن واحد ، وهو المنظر الذي يغرينا به على السير وراءه في أزقة الديالكتيك المؤدية (أو على الأصح المضلّة) إلى « أمره المطلق » - ليمت الابتسام على شفاء المشاكسين من أمثالنا ، الذين يجدون مسلاة طريفة في الكشف عن الحيل النبعة لفلسفة الأخلاق ووعاظها القديما . والأدهى من ذلك هو الاحتيال باسم الصورة الرياضية التي خلّطها أسينوزا على فلسفته ووضعها من وراء قناع خفيف - أو ، لكي نترجم لفظه الفلسفة ، ترجمة أنصف وأصرح ، لنقل « حبه لحكمته هو » - حتى يمت بذلك الرب على التو في قلب المهاجم الذي يدور بخلافه أن يجرؤ على إلقاء نظرة على تلك الصبغة المصونة ، ربة الحكمة الأسطورية : فيالجبين الشخصي والشعور بالضعف الذاتي الذي يكشف عنه هذا القناع الذي أحفى به ذلك المعتزل المريض وجهه !

٦ - ولقد اتضح لي بالتدريج قوام كل فلسفة عظيمة ظهرت حتى الآن - أعني كونها اعترافاً لمبدعها ، ونوعاً من ترجمته الذاتية لحبائه على نحو لا إرادي ولا شعوري ؛ وأن المقصد الأخلاقي (أو الأخلاقي) في كل فلسفة كان هو النواة الأساسية التي نما منها النبات بأسره .

والواقع أن من الأصوب (ومن الأحكم) أن يتساءل المرء أولاً ، إذ شاء أن يفهم كيف توصل الفيلسوف إلى أعقد تعبيراته الميتافيزيقية :

« ما هي الأخلاق التي تهدف (أو يهدفون) إليها؟ وعلى ذلك، فلست أؤمن بأن أصل الفلسفة «ميل طبيعي إلى المعرفة»، بل إن هاهنا، كافي كل شيء. آخر، ميل طبيعي آخر، استخدم المعرفة (والمعرفة الباطلة!) أداة. ولكن كل من يتأمل الميول الطبيعية الأساسية للإنسان بغية تحديد المدى الذي ربما كانت قد قامت فيه بدور الأرواح الخفية الملهمة (أو الشياطين والجن)، سيجد أنها كلها قد مارست الفلسفة في وقت أو آخر، وأن كلا منها كان على أتم استعداد لينظر إلى ذاته على أنه الغاية المقصودة للوجود، والحاكم الشرعي لكل الميول الطبيعية الأخرى. ذلك لأن كل ميل طبيعي ينزع بطبيعته إلى السيطرة، وعلى هذا الأساس يحاول أن يتفلسف. ومن المؤكد أن الأمر، في حالة الباحثين ورجال العلم الحقيقيين، قد يكون على خلاف ذلك أو أفضل، من ذلك إذا شئت؛ ففي هذه الحالة قد يكون هناك فعلاً شيء يمكن أن يعد «ميلاً طبيعياً إلى المعرفة»، أي نوعاً من الساعة الدقيقة للصغيرة المستقلة، التي تعمل بعد هذا الغرض إذا ما مُلِئت جيداً، دور أن يكون لبقية الميول الطبيعية المنطلقة بالبحث العلمي أي دور ملموس فيها. «فاهتمام» الباحث العلمي إذن يتغير عموماً في اتجاهات مخالفة تماماً — في الأسرة، أو في جمع المال، أو في السياسة؛ والواقع أنه لا تكاد تكون ثمة أهمية لنقطة البحث التي توضع فيها هذه الآلة الصغيرة، أو لكون الباحث الشاب الملمء بالأمل سيصبح فقيراً لغوياً متبحراً، أو إخصائياً في الفطريات، أو كيميائياً؛ فهو لا يتصف بكونه قد أصبح هذا أو ذاك. أما في حاله الفيلسوف، فليس ثمة شيء لا شخصي على الإطلاق؛ والأهم من هذا كله أن مذهبه الأخلاقي يشهد بكل دقة ووضوح على طبيعته — أي على العلاقة التي تربطها أعرق ميوله الطبيعية بعضها ببعض.

♦ ♦ ♦

١٣ — ينبغي على علماء النفس أن يفكروا ملياً قبل أن يؤكدوا أن غريزة

حفظ الذات هي الغريزة الأساسية لدى كل كائن عضوي . فالساكن الحي . يسعى قبل كل شيء إلى إطلاق قوته - والحياة ذاتها إنما هي إرادة قوة ، أما حفظ الذات فليس إلا واحداً من أكثر النتائج غير المباشرة شيوعاً لهذه الإرادة . وبالاختصار ، فلنحذر هنا ، كما في كل موضع آخر ، من المبادئ الغائبة المزيفة - ومنها غريزة حفظ الذات (التي قد ينسبها لعدم اتساق اسپينوزا) . هذا ما يقتضيه المنهج . الذي ينبغي أن يكون اقتصاداً في المبادئ . قل كل شيء .

• • •

١٦ - ما زال هناك من الناس من يلاحظون أنفسهم في سداخة فيؤمنون بوجود « يقينيات مباشرة » ، مثل « أنا أفكر » ، أو كما تعبر عنها أوهم شوبنهاور : « أنا أريد » ، وكأن المعرفة هنا قد أمسكت بزمام موضوعها وأدركت أنه لا يبدو أن يكون شيئاً في ذاته ، دون أن يحدث أي تزييف . لا من جانب الذات ولا من جانب الموضوع . ومع ذلك فهذا أكرر . للمرة المائة أن « اليقين المباشر » ، وكذلك « المعرفة المطلقة » ، وهما شيء في ذاته ، تتضمن تناقضاً في الألفاظ ، وعليها بالفعل أن تتحرر من المعاني المضللة لهذه الألفاظ ! وقد يظن الناس من جانبهم أن المعرفة هي إدراك كل الأمور المتعلقة بالأشياء ، ولكن ينبغي أن يقول الفيلسوف لذاته : « عندما أحلل العملية التي تعبّر عنها عبارة « أنا أفكر » ، سأجد سلسلة كاملة من التأكيدات الجزئية ، سيكون إنباتها الجدول هسهراً ، وربما مستحيلاً : مثال ذلك أنني أنا الذي يفكر ، وأنه ينبغي أن يوجد بالضرورة شيء . يفكر ، وأن التفكير نشاط وعملية يقوم بها كائن يُنظر إليه على أنه علة ، وأن هناك « أنا ego » ، وأخيراً ، أنه قد تم بالفعل تحديد المقصود عن التفكير - وأنني أعرف ما هو التفكير . ذلك لأنني إذا لم أكن بالفعل قد قررت في نفسي ما هو التفكير ، فبأي مقياس أستطيع أن أقرر

إن كان ما يحدث ليس «إرادة» أو «شعوراً» ؟ والاختصار فإن التأكيد القائل «أنا أفكر» يفترض أنني «أأقرن» حالي في اللحظة الراهنة بحالات أخرى لى أعرفها ، حتى أقرر ما هي ؛ وبناء على هذا الارتباط الراجع «بمعرفة» أخرى ، فليس لهذه العبارة على أية حال أى يقين مباشر بالنسبة إلى «...» وهكذا يحدد الفيلسوف ، بدلاً من «اليقين المباشر» الذى قد يؤمن الناس به في هذه الحالة الخاصة ، سلسلة من الأسئلة الميتافيزيقية ماثلة أمامه ، وهى أسئلة صادقة موجهة فضلاً إلى عقله ، مثل : «من أين أتت فكرة «التفكير» ؟ ولم أؤمن بالعلة والمعلول ؟ ومن أين لى حق التحدث عن «أنا» ، بل عن «الأناء» بوصفه علة ، وأخيراً عن «الأناء» بوصفه علة للتفكير ؟ «أما من يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة الميتافيزيقية فوراً ، وبالإجابة بنوع من الإدراك الحدسي ، كمن يقول «أنا أفكر» ، وأعلم أن هذا على الأقل صحيح وفعلى ومؤكّد» - فسيقابل بابتسامة وعلامة استفهام من فيلسوف اليوم . وربما قال له ذلك الفيلسوف : «سيدى ، ليس من المحتمل ألا تكون مخطئاً ، ولكن لم كان يتعين أن يكون هذه هى الحقيقة ؟»

١٧ - أما عن أوهام المناطق ، فلن أمل أبداً تأكيد حقيقة بسيطة حكمة ، تعترف بها هذه الأذهان الساذجة رغماً منها - وأعني بها أن الفكرة تأتي عندما نشاء «هى» ، لا عندما أشاء «أنا» . فالمرء يفكر ، غير أن كون هذا «المرء» هو «الأناء» ego القديم المشهور ، إنما هو ، على أحسن الظروف ، مجرد فرض ، وتأكيّد ، وهو قطعاً ليس «يقيناً مباشراً» . بل إن عبارة «المرء يفكر» هذه مسرفة أكثر مما ينبغي - فحتى كلمة «المرء» هذه تنطوى على تفسير للعملية ، ولا تنتمى إلى العملية ذاتها ، فهنا يسير الاستدلال وفقاً للصيغة النحوية المألوفة : «إن التفكير فعل ؛ وكل فعل يحتاج إلى فاعل ؟ إذن ...» وعلى نحو قريب جداً من ذلك يبحث المذهب

الدرى القديم عن شيء إلى جانب « القوة » ، « المادة » ، أى عن الجزئى ، المادى الذى تكمن فيه هذه القوة وتعمل بدءاً منه ، وهو الذرة . غير أن الأذهان الأشد صرامة قد عرفت أخيراً كيف تسلك من غير هذا « الباقي الأرضى » ، وربما استطعنا يوماً ما أن نعود أنفسنا ، حتى من وجهة نظر المنطق ، على أن نسلك من غير كلمة « المرء » ، « الصغيرة هذه » (التى تشكل بها « الأنا ego » . القديم المحترم بعد أن تهذب وانصقل) .

١٨ - ومن المؤكد أن قابلية النظرية للتنفيذ من العوامل التى تجعلها محبة إلى النفس ؛ ففى هذا تجذب الأذهان الأشد حمقى . ويدولى أن نظرية « الإرادة الحرة » ، التى فطنت مئات المرات ، تدين بدوامها إلى هذه الجاذبية وحدها ، إذ يظهر دائماً شخص يشعر فى نفسه بالقوة التى تجعله يفندوها .

١٩ - ولقد اعتاد الفلاسفة التحدث عن الإرادة وكأنها شيء ما لوف تماماً ، بل لقد حاول شوينهور إيهامنا أن الإرادة هى وحدها مانعته بحق ، وبطريقة مطلقة كاملة ، بدون أى استنباط أو إضافة . ولكن يبدو لى على الدوام أن شوينهور لم يفعل فى هذه الحالة أيضاً سوى ما اعتاد الفلاسفة أن يفعلوه - أى يبدو أنه آمن « بوجه شائع » ، وبالف فيه . فالإرادة تدولى فى المحل الأول ، شيئاً مقبداً ، شيئاً لا وحنة فيه إلا بالاسم - والواقع أن الأوهام الشائعة ، التى غلبت التعويضات غير الكافية للفلاسفة فى كل العصور ، لا تكمن إلا فى أسماء . وإذن ، فلنكمن من الآن فصاعداً أشد حذراً ، ولنتخلف طريقة الفلاسفة ، ولنقل إن فى كل إرادة ، أولاً ، هدداً كبيراً من الأحاسيس ، وأعنى بها الإحساس بالظرف « الذى يعتمد عنه » ، والإحساس بالظرف « الذى نتجه إليه » ، والإحساس بهذا « الخروج » ، و « الابتعاد » ذاته ، يضاف إلى ذلك ، إحساس عضلى مصاحب ، يبدأ عمله ، حتى لو لم نحرك « ذراعينا ورجلينا » بقوة العادة ، بمجرد أن

زيد ، شيئاً . وعلى ذلك ، فكأن الإحساسات (وأنواع كثيرة منها بالفعل) ينبغي أن ينظر إليها على أنها مكوّنات للإرادة ، فمن الواجب أن ينظر إلى التفكير ، ثانياً ، على هذا النحو ذاته . ففي كل فصل للإرادة ، فكرة غالبة ، — وعلينا أن نكف عن تصور إمكان فصل هذه الفكرة عن الإرادة ، وكأن الإرادة ستظل عندئذ مكتوفة الأيدي أو ثالثاً ، فليست الإرادة ظاهرة مركبة تتألف من إحساسات وتفكير لحسب ، بل إنها قبل كل شيء انفعال ، بل هي انفعال الأمر والسيطرة — فما يسمى « بجرية الإرادة » هو أساساً انفعال الغلبة على من يتعين عليه أن يطيع : « أنا حر ، وعليه هو أن يطيع » — فهذا الشعور كامن في كل إرادة ، وكذلك الحال في تركيز الانتباه ، والنظرة الجادة التي تستقر على شيء واحد لا تحيد عنه ، والحكم غير المشروط بأن « هذا ولا شيء غيره ضروري الآن » ، واليقين الباطن بأن فروض الطاعة ستُقدم — وكل أمر آخر ينتهي إلى حالة الأمر المسيطر — فمن يريد يأمر ويسيطر على شيء في نفسه يقدم إليه فروض الطاعة ، أو يعتقد أنه سيقدم إليه فروض الطاعة ولكن ، فلنتأمل الآن أغرب ما في الإرادة — تلك الظاهرة العظيمة التعميد ، التي لا يطلق عليها الناس إلا اسماً واحداً ، فيقدر ما نكون في الظروف الممبنة آمرين ومطيعين في آن واحد ، وبقدر ما نعرف ، بوصفنا الطرف المطيع . أحاسيس الإرغام والإكراه والضبط والمقاومة والحركة ، التي تبدأ عادة بعد فعل الإرادة مباشرة ، وبقدر ما نفتاد ، من جهة أخرى ، أن نتجاهل هذه الثنائية ، ونخدع أنفسنا حيالها باستخدام اللفظ المركب « أنا » . بهذا القدر أصبحت هناك سلسلة كاملة من الاستنتاجات المنهجية ، وبالتالي من الأحكام الباطلة عن الإرادة ذاتها ، ترتبط بفعل الإرادة . إلى حد أن من يريد يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن عملية الإرادة كافية للفعل . ولما كان ما يحدث في معظم الحالات هو أننا لا نمارس الإرادة الا عندما يكون تأثير الأمر — وبالتالي

الطاعة ، وبالتالي الفعل — متوقفاً ، فقد عبر المظهر عن ذاته بالاحساس بأن هناك ضرورة عليّة ، وبالاحتصار ، أصبح من يريد يؤمن بقدر غير قليل من اليقين بأن الإرادة والفعل أمر واحد على نحو ما ، فيعزو نجاح عملية الإرادة والقدرة على تنفيذها إلى الإرادة ذاتها ، وبذلك يتمتع بمزيد من الشعور بالقوة ، المصاحب لكل نجاح « حرية الإرادة » هي التعبير عن الحالة المعقدة لاغتياب الشخص الذي يمارس عملية الإرادة ، وبأمر ويرى في نفسه منفذاً للأمر في آن واحد — أى يتمتع أيضاً بالانتصار ، على العقوبات ، ولكن يعتقد بينه وبين نفسه أن إرادته الخاصة هي التي تنفذت على هذه العقبات بالفعل .

• • •

٢١ — إن عبارة « علة ذاته Causa sui » هي أفضل تناقض ذاتي ظهر حتى اليوم ، وهي نوع من خرق المنطق ومن الخروج على طبيعة الأشياء ؛ غير أن الغرور المسرف للإنسان قد جملة يشغل نفسه بعمق وعلى نحو مخيف هذا الجنون المطبق . فالرغبة في « حرية الإرادة » ، بالمعنى التفضيلي ، المتنافيزيقي ، كما تمتلك عقول الكثيرين من أنصاف المتعلمين حتى وقتنا الحالى للأسف الشديد ، والرغبة في تحمل المرء للمسئولية التامة الكاملة عن أفعاله ، وفي إعفاء الله ، والعالم ، والأسلاف ، والصدقة ، والمجتمع منها ، لا تنطوى على أقل من كون المرء « علة لداته » بهذا المعنى عنه ، وفي أن يجذب نفسه من شعره إلى الوجود من هوة الدم ، بمرآة لا تدانها جراءة « موشهاوزن Munchhausen »^(١) . فإذا تمكن أحد على هذا النحو من الاهتمام إلى الخرافة الكبرى التي تنطوى عليها فكرة « حرية الإرادة »

(١) ضابط الماني عاش في القرن الثامن عشر ، واشتهر بنوادر كثيرة خيالية حكاهما عن نفسه .
(المترجم)

التي ترد إلى استخدام باطل للعلة والمعلول . فعلى المرء ألا يخطئ بتجسيد « العلة » و « المعلول » مادياً ، كما يفعل الفلاسفة الطبيعيون (وكل من يلف لفهم بالتفكير من خلال المذهب الطبيعي في وقتنا هذا) ، تبدأ لاختطاً الميكانيكي السائد ، الذي يجعل العلة تضغط وتدفع حتى « تحدث » ، غايتها ؛ وعلى المرء أن ألا يستخدم « العلة » و « المعلول » إلا بوصفهما تصورات ، أى ألفاظاً مبتدعة مُصطلحاً عليها بقصد الإشارة والفهم المتبادل - لا بقصد التفسير . فليس في « الوجود في ذاته » شيء من « الارتباط العلى » أو من « الضرورة » أو من « انعدام الحرية النفسية » ؛ وهنا لا يتلو المعلول من العلة ، ولا يسرى « القانون » . وإنما نحن وحدنا الذين ابتدعنا العلة ، والتعاقب ، والتأثير المتبادل ، والنفسية ، والإكراه ، والعدد ، والقانون ، والحرية ، والدوافع ، والترض ؛ وعندما نفسر عالم الرموز هذا ، ونمزج بينه وبين الأشياء ، وكأنه « موجود في ذاته » ، فإنما نسلك مرة أخرى كما كنا نسلك دائماً - بطريقة أسطورية . « قانعدام حرية الإرادة أسطورية ؛ أما في الحياة الحقيقية فليس ثمة إلا إرادات قوية و ضعيفة - والواقع أن المفكر عندما يرى في كل « ارتباط عسلى » و « ضرورة نفسية » شيئاً من الاضطراب ، والعوز ، والختوع ، والاضطهاد ، وانعدام الحرية ، يكاد يكشف بذلك عن أعراض لما هو مفتقر إليه ؛ فشعور المرء بأحاسيس كئذه شيء يدهو إلى الرية ، إذ أنه يكشف بها عن دخيلة نفسه . وإذا كانت ملاحظتى صحيحة ، فإن « انعدام حرية الإرادة » يعد ، على وجه العموم ، مشكلة من وجهتى نظر متعارضتين تماماً ، ولكن على نحو شخصى عميق دائماً : فالبعض لا يود أن يتخلى عن « مسئوليته » وإيمانه بنفسه ، وحقه الشخصى في مزاياه هو ، بأى ثمن (وإلى هذه الفئة تنتمى الأجناس المنقررة) ؛ والبعض الآخر لا يود ،

على عكس ذلك ، أن يكون مسئولاً عن أى شئ ، أو أن يلام على أى شئ ، ويسى ، بسبب احتقار ذائق باطن ، إلى الهروب من المعركة ، أيا ما كان الأمر . فالآخرون ، عندما يؤلفون كتاباً ، يعتادون حالياً أن ينازروا إلى صف المجرمين ؛ فالتشكر المنجيب إلى نفوسهم هو نوع من التعاطف الاشتراكي . والواقع أن قدرية ضعف الإرادة تجتمل نفسها على نحو يدعو إلى الدهشة عندما تظهر بظهور « عقيدة العذاب البشرى » : فهذا هو « ذوقها الطيب » .

٢٢ -- ولتذروني يا علماء الفيزياء إذا قلت ، بوصني عالماً قديماً في اللغة لا يستطيع الإفلاع عن عادة سيئة هي وضع إصبعه على طرق التفسير الفاسدة ، إن عبارة « اتفاق الطبيعة مع القانون » ، التي تتحدثون عنها بكل هذا الفخر ، لا وجود لها إلا بفضل تفسيركم وسوء تفاهتكم اللغوية . فهي ليست أمراً واقعاً ، وليست « نصاً » . وما هي إلا تكيف بشري ساذج ، ونشوي للدمى ، تستطيعون به أن تُعرضوا إلى حد بعيد الفرائز الديمقراطية في نفس الإنسان الحديث ؛ « فالمساواة أمام القانون شاملة .. والطبيعة لا تختلف عنا في هذا الصدد ، وليست أفضل منا » . -- وهو مثل رائع لدافع دفين ، يتوارى من ورائه مرة أخرى ذلك العداء السوقي لكل ما هو مميز ومسيطر ، وكل ما يستحق بالتالي أن يمتد الحاداً ، بمعنى آخر أعقق للكلمة ، « فلا إله ، ولا سيد » -- ذلك أيضاً هو ما تريدون ، وعلى ذلك « فليحيا القانون الطبيعي ! » -- أليس الأمر كذلك ؟ ولكن هذا ، كما قلنا ، تفسير ، وليس نصاً ؛ وقد يأتى شخص يستطيع ، بمقاصد وطرق تفكير مضادة ، أن يرى في « الطبيعة » ذاتها ، وفي الظواهر ذاتها ، مجرد تنفيذ مستقب غاشم لمطالب القوة -- أعنى مفسراً يضع أمام أعينكم « طابع المطرود المطلق لكل « إرادة قوة » على نحو يجعل كل لفظ ، بل لفظ الاستبداد ، ذاته ، يبدو غير ملائم أو منطوي على إضعاف وتخفيف من

حجة الاستعارة - أى يبدو إنسانيا أكثر مما ينبغي ؛ وينتهى به الأمر مع ذلك إلى تأكيد نفس ما تؤكدونه عن هذا العالم ، أعني أن له مجرى « ضروريا » ، يمكن حسابه ، ولكن ليس لأن القوانين تنطبق عليه ، بل لأن هذه القوانين متعمدة تماما ، ولأن كل قوة تحدث تأثيراتها النهائية فى كل لحظة . فلو سلمنا بأن هذا بدوره لا يبدو أن يكون تفسيراً - وهل ستعصمون إلى حد توجيه هذا الاعتراض ؟ - فما زال هذا فى نظرى أفضل .

٢٣ - لقد ظل علم النفس حتى اليوم يتغاضى عن التعامل والجبن الأخلاقى ولم يجرؤ على اقتحام أعماقه . وبقدر ما يكون من حق المرء أن يدرك فيما كُتب حتى اليوم دليلا على ما ظل حتى اليوم مطويا فى ثنايا السكوت ، فيبدو أن أحدا لم ينتبه حتى اليوم ، كما تنبأت أنا ، إلى فكرة علم النفس بوصفه وصفا لتغير إرادة القوة وعرضا منظما لتطورها . ذلك لأن قوة التعاملات الأخلاقية قد تغلقت بعمق فى أبعد فواحي العالم المقل ، ذلك العالم الذى يبدو أشد موضوعية ونزاهة ، وأثرت فيه بوضوح تأثيرا صارعا هائقا بموتها مظللا . وعلى كل مذهب نفساني فيولوجى سليم أن يواجه العداءة اللاشعورية فى قلب الباحث ، فهذا « القلب » هو خصما : لحتى المذهب القائل بأن الدوافع ، الخير ، والشريرة ، تتحكم بعضها فى البعض تحكما متبادلا ، بولد (بوصفه لا أخلاقية مهذبة) إستياء ونفوراً فى أى ضمير ما زال يتصف بالقوة والشهامة ؛ فإياك بمذهب يستمد كل الدوافع الخيرة من دوافع شريرة ؟ أما إذا نظر شخص إلى انفعالات الكرامية والحسد والطمع وحس السيطرة ذاتها على أنها انفعالات تتحكم فى الحياة ، وعلى أنها عوامل لا بد أساسا من وجودها من أجل استمرار المجرى العام للحياة (وبالتالي عوامل ينبغي تشجيعها إذا شئتنا تشجيع الحياة ذاتها على التطور) ، فانه سيقاسى من نظرتة هذه إلى الأشياء كما يقاسى من دوائر

البحر . ومع ذلك فهذا الغرض ليس أغرب الغروض وأكثرها إيلافا في هذا الميدان الواسع ، الذى لم يكبد يُطرق من قبل ، المعرفة الخطرة ؛ والمحق أن هناك مئات من الأسباب المعقولة التى تحتم على كل من يستطيع الامتناع عن طرُق هذا الميدان أن يفعل ذلك او من جهة أخرى ، فإذا وجّه امرؤ شراعه في هذا الاتجاه ، فعليه أن يقبض عليه بكل ما يملك من قوة ، وأن يفتح عينيه ويثبت قبضته على الدفة ! فنحن هنا إنما نبحر فوق الأخلاق مباشرة ، ونحن إنما نسحق ، وربما ندمر ، ما تبقى من أخلاقتنا إذ نبحر على القيام برحلتنا هناك — ولكن فيم يهنا ذلك ! لقد تفتح أمامنا عالم للتأمل لم يتكشف مثله للرحالة والمغامرين الجسورين ، وعلى الأقل فسوف يكون من حق عالم النفس الذى يقوم بهذه التضحية ، — وهى ليست تضحية العقل ، بل عكسها — أن يطالب مقابل ذلك بالعودة إلى الاعتراف بعلم النفس تاجا للعلوم ، توجه كلها لخدمته وتزويده بما تريد . فها هنا يسير علم النفس مرة أخرى في الطريق المؤدى إلى المشا كل الأساسية .

افضل النماذج نشر

ظهور الوجودية

سورين كيركجورد (١٨٣ - ١٨٥٥)

لم يظهر في إنجلترا أو الولايات المتحدة أى اهتمام جدى بكيركجورد من حيث هو فيلسوف إلا منذ الحرب العالمية الثانية ، عندما تنبه الجميع ، حتى المجالات الإخبارية الأسبوعية ، إلى مذهب جديد غريب فى الفلسفة الأوربية اسمه الوجودية . بل إن توارخ الفلسفة المعتمدة لا تذكره حتى اليوم إلا لالاما ، وعندما تذكره ، فإنها لا تشير أبداً إلى أنه ربما كان واحداً من عظماء الفلسفة فى القرن التاسع عشر . وما زال الجدل دائراً حول المزايا السكائنة لأفكار كيركجورد الفلسفية . غير أن أحداً لم يعد يستطيع إنكار أهمية التاريخية ، إذ أن كتاباته كانت بمثابة الطليعة لحركة من أقوى الحركات الفلسفية أثراً فى عصرنا .

ولقد كان هذا من الأسباب التى جعلتني أرى من الضروى إدراجه فى هذا الكتاب ، وإن يكن هناك سبب آخر هو أنه مظهر لمهورة أخرى اتخذتها أزمة العقل منذ عصر كانت .

ولقد كان كيركجورد من أشد الكتاب قدرة على انخادعة فى عصر كان يلائمه جداً إطلاق اسم عصر القموض عليه . وكانت كتاباته أصعب حتى من كتابات نيتشه ذاتها ، من حيث إمكان عرضها وتحليلها بطريقة منهجية منظمة . وليس معنى ذلك أن كيركجورد يفتقر إلى المراعاة الأدبية ، بل لقد

كان ، بعكس ذلك ، مغرماً إلى أبعد حد بتجميل أسلوبه ، وهو قطعاً من أعظم الساخرين العقلين في تاريخ الأدب الحديث . ففي وسعه إذا شاء أن يكون ناقداً فلسفياً عميقاً ، كما حدث حين وجه ديبالكتيكه المضاد للمدر ضد هيجل ، ولكنه عادة لا يدلى بمحجج لدعم رأيه على الإطلاق ، وإنما يمرض رأيه بحسب . وكما قال لي حديثاً فيلسوف بارز من أكسفورد ، فإن كيركجورد ليس من أولئك الفلاسفة الذين يمكنك أن تمارس عليهم عملية صقل ذكائك . وهو في هذا الصدد أشبه بشاعر يقدم إلى قارئه عالماً روحياً جديداً غريباً ، يتعين عليك أن تحيا وتتخس فيه مؤقتاً إذا شئت أن تفهمه . وكيركجورد ، مثل سقراط ، هو أيضاً نوع من « ذباب الدواب » الذي يظل يلسع قراءه حتى يودى العملية الأساسية للمعرفة الذاتية . ولكن المهمة الشاقة تقع على عاتقك أنت ، أيها القارئ ، وكل ما يفعله كيركجورد أو يحاول أن يفعله هو أن يصدك بحيث تواجه حقيقة وجودك بوصفك كائناتاً واعياً . وبالاختصار فليس لدى كيركجورد مذهب يرضه أو نظرية يدافع عنها ، بقدر ما لديه من مسلك في الحياة وإحساس ومنتظر يريد من قارئه أن يشاركه إياه إذا كان على استعداد لبذل الجهد اللازم .

وربما كان أول ما ينبغي أن يقال عن وجهة نظر كيركجورد - وإنها لوجهة نظر أكثر من كونها « فلسفة » بالمعنى التقليدي - هو أنه يشترك مع نيتشه في تفرزه الشديد من العالم اليودجوازي المريح ، المناق ، التقدمي الذي عاش فيه . بل إن نيتشه ذاته لم يحمل على المسيحية التاريخية الموضوعية في قوالب منظمة بمرارة أشد مما حمل بها عليها كيركجورد ، المؤمن بالمسيحية . ونظراً إلى ولائه الشديد للأناجيل ، فقد حمل على الكنيسة القائمة بوصفها مجرد نظام رسمي محترم يقف في وجه هذا التقدم الروحي للفرد المسيحي . وهو يرفض تماماً ادعاء الكنيسة أنها الخليفة الحقيقية لمسيحية الحواريين .

ولكن كيركجورد يحتفظ بأقوى حملانه لمحاولة هيجل تفسير التراث

المسبح وتبريره بطريقة عقلية مثالية . فهذا في رأيه ، أوضح أعراض
اللعنة العقلية التي تمانها الفلسفة الحديثة . فببطل لا يقدم إلينا إلما حيا ، وإنما
عرضا دياكتيكيا تاريخيا للأسطورة المسيحية ، مهمته الوحيدة هي تحديد
الموقع الذي يربط فيه الناس في مجرى التاريخ . ولم يكن الوعي التاريخي
الذي طالما افتخر به هيجل ، في نظر كيركجورد ، وسيلة لزيادة المرء فهمه
لموقفه الخاص بوصفه موجوداً حيا ، وإنما كان قبل كل شيء هروبا من هذا
الموقف . وكما رأينا من قبل ، فقد اعترض هيجل ذاته على صفة التجرد
الباطلة المزهومة التي انصف بها منطق أرسطو الشكلى التقليدى ، واعزم أن
يستبدل به منطقا حقيقيا للفكر أو الوجود ؛ وهما بالطبع يعنinan في نظره
شيئا واحداً) . وهكذا تصور أنه يستطيع بهذا المنطق الديالكتيكى وحده
أن يكون لنفسه فكرة صحيحة من حقيقة التغير . واعتقد أن الطريقة
الوحيدة التي تتيح لنا إدراكا عينيا لطبيعة عملية ما ، هي النظر إليها بطريقة
ديالكتيكية من خلال شبكة للعلاقات التاريخية متزايدة الاتساع . أما من
وجهة نظر كيركجورد ، فإن كل ما قام به هيجل فعلا هو إدماج الوجود
الخاص للفرد في ذلك التجريد الشامل لكل التجريدات ، أى المطلق ، الذى
يضيع فيه نهائيا كل أثر بان للوجود العيى . وبما يدهو إلى السخرية حقاً
أن هيجل لا يترك لنا آخر الأمر إلا تلك المنطقية الشاملة pan-logism
التي يتضح أن الحقيقة الوحيدة فيها هي الحركة اللاشخصية للديالكتيك
ذاته . أما كيركجورد فيتحدث عن تفكيره على أنه «ديالكتيك كينى» ،
وبعنى بذلك دياكتيكا يرفض أى ادعاء بتفسير الانتقال من قضية إلى
نقيضها على أنه لحظة ضرورية في عملية تطور مستمرة . والواقع أن دياكتيك
كيركجورد لا شأن له على الإطلاق بالمنطق بمعناه المألوف . وهو ، إذا جاز
هذا التعبير ، «منطق نفسانى psycho-logic» يسير في مجراه الخاص
غير المحترم نحو غايات بعيدة تماما عن الحقيقة العملية . وقد نقول إن هذا
المنطق النفسانى مفرق في الغرابة . ورد كيركجورد على ذلك هو أن هذا في

الحق فضله الأعظم ، إذ أن الوجود ذاته مفرق في غرابته ، ولا يمكن الوصول إليه ذاتيا إلا بوسائل ممتعة هي التأمل الباطن والوعي الذاتي .

على أن ممارسة كيركجورد لهيجل لا تتقف عند حد مسائل الديالكتيك .
ففي رأيه أن فلسفة القانون عند هيجل إنما هي إنجيل يصلح لإنسان آلى جامد
فقد أى إحساس بذاته بوصفه شخصا ، وقنع بالعيش سلبيا بوصفه مجرد
موظف في الدولة والكنيسة والأسرة . ففي رأى كيركجورد أن كل ذلك
الجانب الخاص « بالروح الموضوعية » في فلسفة هيجل إنما هو بناء شامخ
من التحليل الاتولوجي يصرف أنظار الناس عن مواجهة الحقيقة الوحيدة
التي يتعين عليهم مواجهتها ، وهي وجودهم الواعي الخاص . فالروح الموضوعية
عند هيجل ليست إلا مخلوقا كونه ديالكتيك ، وشبحا لفكر لاشأ له بما
هو موجود وحى .

وفي رأى كيركجورد أن الحقيقة reality لا يتوصل إليها بتداول
النسورات ، وإنما بالتجربة المباشرة وحدها . ولقد كان كانت ، بطريقته
الخاصة ، على حق : « فالوجود existence ،^(١) ليس محمولا . ومن المحال
أن يدرك المرء معنى كونه موجوداً إلا بطريقة الإشارة ، وبجدس
مباشر لذاته .

ولقد رأى كيركجورد أن وعى المرء بوجوده بغدو أقوى ما يكون في
فترات التوتر الداخلي الشديد ، عندما يتجاوز القلق مرحلة الانشغال المحلى
بقايات خاصة ، ويصبح كليا أو « ميتافيزيقيا » ، إن جاز هذا التعبير . هذا
القلق الكلى ، غير المتعلق بموضوع محدد ، لا ينشأ إلا عندما يكف المرء عن
الانشغال بمشكلة الوصول إلى نتائج خاصة أو الاحتفاظ بما لديه ، وعندما

(١) المقصود هنا طبيعا هو الوجود الحى في زمان ، ولكننا لم نشأ
ترجمتها على هذا النحو لأن « كانت » تحدث عن « الوجود » فحسب ،
ولأن المقصود هنا اظهار التشابه « اللفظى » بين رأى الفيلسوفين .
(المترجم)

تفقد كل مسألة الوصول إلى نتائج أمراً لا أهمية له ، ويهدد نهج حياة المرء كله بالخطر ، عندئذ فقط يدرك المرء حقاً المعنى الحقيقي « لوجوده » . ومن البعث أن توجه إلى كيركجورد في هذا الصدد تهمة النزعة المرحية . فإن رده الوحيد هو أن يبرز كنفه غير عادي . ويقول : « ولولا » فهو لا يحاول إثبات نقطة ما ، وإنما يحاول التعبير عن موقف يعتقد أن له أعظم الأهمية بالنسبة إلى الشيء الوحيد الذي يستحق الاهتمام ، وهو الخلاص الفردي .

وينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن ولوع كيركجورد بالحياة الشاذة للوهي - وهو بهذه المناسبة ولوع يشاركه إياه فيلسوف أمريكي « سليم العقل » إلى أبعد حد ، هو « وليم جيمس » - هو أيضاً من الصفات المميزة لعدد من كبار الروائيين والشعراء في القرنين التاسع عشر والعشرين . والواقع أن كل من تلمس طريقه في عالم روايات دستوفسكي الغريب المغموم ، أو فنتنه ونفرتة في آن واحد تلك الروايات الميتافيزيقية التي كتبها فرانتس كافكا^(١) ، يكون قد أهد نفسه أفضل إعداد أدبي ممكن لفهم مؤلفات لكيركجورد مثل « مرض الموت » Sickness unto Death ، وتصور القلق ، The Concept of Dread . ومع ذلك فإن اهتمام كيركجورد « بالعقلية المتأزمة » ليس أدبياً أو نفسياً . وإنما هو اهتمام ميتافيزيقي وديني إذ أنه يرى أن الوسيلة الوحيدة إلى معرفة ما يعنيه وجود المرء أو عدم وجوده إنما هي قضاء ليال حالكة للنفس كهذه .

على أن لكلمة « ما يعنيه » في الجملة الأخيرة دلالة مزدوجة . فهي قد توحى ، إذا قرأناها على نحو ما ، بأن كيركجورد يهتم أساساً بالدفاع عن نظرية

(١) فرانتس كافكا (١٨٨٢ - ١٩٢٤) قصصى وكاتب الماني ، ألف مجموعة كبيرة من الروايات والقصص ، نشر معظمها بعد وفاته ، ومن أشهرها : « الحاكم » و « الطبيب الرئفى » . وتتميز صورة العالم كما يعرضها كافكا بأنها تجمع بين الواقع والطلم ، وتصور بوضوح محنة الإنسان الحديث في سعيه العقيم إلى الخلاص وهو مشغل بشعوره بالاثم وبالغزلة والقلق . (المترجم)

معينة بشأن معنى الوجود existence ، ومعرفته ، وهي نظرية لا تختلف كثيراً عن نظرية كانت . غير أن ثمة طريقة أخرى لفهم كلمة « ما يعنيه » في هذا الصدد - طريقة أقرب في اعتقادي إلى اهتمام كيركجورد الأساسي من حيث هو فيلسوف ، وتبعا لهذه الطريقة يكون هدفه الأساسي هو القول إن المرء لا يدرك مغزى وجوده الخاص إلا في حالات الأزمات الانفعالية العنيفة ، عندما يواجه خطر انعدامه ، لا من حيث إن هذا الانعدام مجرد إمكانية ، بل من حيث هو حقيقة واقعة . وعندئذ فقط يقرر المرء أخيراً أن يعيش أو يموت ، أن يكون أو لا يكون وبالاختصار ، فإن ما يهم كيركجورد هو دلالة الحياة ، أكثر من كونه معنى الوجود ، وإذا كانت لهذه المسألة نتائج أتولوجية أيضاً ، فإن هذه تكون نوعاً من الأتولوجيا ينتهي آخر الأمر إلى موقف عملي لا نظري . وعندما تصل الفلسفة إلى هذه النقطة ، تكون قد انتقلت إلى أقصى طرف بعيد عن العلم ، ولا تعود أسئلتها متعلقة على الإطلاق بمعرفة ما هو موجود ، بأى معنى ممتد لهذه العبارة .

والواقع أن تفرد كيركجورد من اللاهوت والميتافيزيقا العقلين بلغ حداً قد يجعل البعض يعتقدون أنه ينكر فعلاً قدرة العقل وفلسفة ذاتها . كما ظلت تُفهم منذ عهد سقراط ، على حل أية مشكلة روحية أساسية للتجربة البشرية . وقد يبدو من وجهة النظر هذه أن كيركجورد ينكر فعلاً مجرد إمكان التفكير . بل إن المرء قد يستنتج من ذلك أنه قد وصل إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها الوضعيون أنفسهم ، وإن يكن قد سلك طريقاً مخالفاً تماماً . فكلما افرقنا بيننا بفلسفة ترى إلى القضاء على كل فلسفة . ومع ذلك فإن كيركجورد ، كالمضعين ، هو فيلسوف . ذلك لأن نقد

العقل ، كما بينت كانت ذاته ، هو عمل فلسفي لا غناء عنه ، مهما كانت نتائجه . والواقع أن عبارة كيركجورد للعقلية ، إذا ما نُظر إليها من زاوية معينة ، إنما هي صورة متطرفة لرد الفعل الرومانتيكي المستمر على المعقولة . كذلك يمكن النظر إليها على أنها مظهر متأخر لتراث إيماني مضاد للعقل ،

ظهر منذ القدم في اللاهوت المسيحية ، وتنتمي إليه أسماء لامة كأسماء « تروتيان Tertullian » ، « القديس أوغسطين » (١) و« باسكال » (٢) . فجميع هؤلاء الكتاب يرون أن أهمية الحياة الدينية ليست في قدرتها على تقديم إجابات عن الأسئلة التي قد يظل العالم الدائب يوجهاً خلال بحثه لأسباب الظواهر الطبيعية ، وإنما هي تنحصر في نوع من الالتزامات أو الصلوات الإيمانية فوق العقلية ، تصدر استجابة لشكوك من نوع مخالف تماماً . إذ أن كيركجورد ، شأنه شأن جميع الإيمانيين ، يرى أن الأسئلة الدينية الأساسية لا تقبل إجابات عقلية . ولكن لا شك في أن هذا راجع إلى أن الأسئلة الدينية لا تثار نتيجة لشيء يمكن أن يسمى رغبة في اكتساب المعلومات ، بأى معنى معتاد لهذه العبارة . فليس ما تستهدفه هو الفهم ، وإنما هي تستهدف شيئاً يتجاوز الفهم ، أعني الخلاص . وليس للخلاص من سبيل إلا العهد الإيماني .

ويكشف كيركجورد عن موقفه التاريخي على نحو آخر ، حين يستخدم فكرة « التطور development » . على أن هدفه ليس وضع قوانين

(١) كونيتوس سبتيوس فنورنس تروتيانوس (١٥٠ - ٢٢٠ م) مفكر لاهوتي روماني . امتاز بأسلوبه اللاتيني الصريح المباشر في الكتابة ، ونادى بآراء كان في بعضها خروج على التعاليم المباشرة للكنيسة ، ولكن تفكيره كان يدور عموماً حول الدفاع عن المسيحية وتبريرها .

(المترجم)

(٢) القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠ م) أشهر آباء الكنيسة ، تميزت حياته الأولى بآزمات روحية عنيفة انتهت به إلى اعتناق المسيحية عن تجربة حقيقية . وأصبح له فيما بعد على المسيحية تأثير لا يزيد عليه إلا تأثير القديس بولس فيها . وبعد مؤسس اللاهوت المسيحي . ومن أشهر مؤلفاته : « الاعترافات » ، ثم « مدينة الله » .

(المترجم)

(٣) بليز باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) ، فيلسوف ديني وعالم فرنسي امتاز في ميداني الرياضيات والكتابة الفلسفية إلى حد أنه يصعب القول أن كانت أعظم آثاره في هذا الميدان أم ذلك . وقد نشر كتابه المشهور « خواطر باسكال » بعد وفاته - والاتجاه الرئيسي في هذا الكتاب هو إلى إعلاء الإيمان على العقل ، وتأكيد أهمية القوى الصوفية على حساب القوى المنطقية لدى الإنسان .

(المترجم)

للتطور التاريخي ، كما فعل هيجل وماركس ، وإنما كان مهتما بما يمكن تسميته « بتطور أشكال التقدم الروحي » . وفي رأيه أن لهذا التطور مراحل ثلاث ، على نحو قد يذكرنا بأوجست كونت . ولكن بينما نظر كونت إلى قانونه الخاص بالمرحلة الثلاث على أنه ينطبق على التطور العقلي للفرد والجنس ، فإن فكرة كيركجورد لا تنطبق إلا بالتطور الروحي للنفس البشرية من الرعى الحسى aesthetic إلى الأخلاقي ، ثم إلى الديني . وقد يوحى هذا ، لأول وهلة ، بأنه بينما ينظر كونت إلى رجل العسلم على أنه أعلى مرحلة للتطور البشري ، فإن كيركجورد يرى أن رجل الدين يمثل أعلى المراحل . غير أن المظاهر هنا خداعة إلى حد ما ، والمقارنة ذاتها مضللة إلى أبعد حد . فكونت وكيركجورد لم يكونا في الواقع يتحدثان عن التقدم من منظور واحد في نظرتهما عن المراحل الثلاث . ويتضح ذلك إذا تذكرنا أن كونت لا يوحّد بين اللاهوت والدين ، وأنه ينظر إلى العالم الكامل على أنه ملزم أيضاً بالمعقّدة الوضعية للبشرية . وبالاختصار فإن كونت لا يرى تعارضاً بين العلم والدين ، وإنما التعارض في رأيه يقوم بين الطريقة اللاهوتية لتصور عالم الواقع والتفكير فيه . أما كيركجورد فلا يتحدث عن التفكير العلمي بوصفه واحداً من هذه المراحل . والتطور الذي يصفه ليس تقدماً من العلم إلى الدين ، وإنما من الفن^(١) والأخلاق إلى الدين ، وبالاختصار فكيركجورد لا يهتم بذلك النوع من التطور العقلي الذي يصفه كونت في نظرية المراحل الثلاث ، وإنما يهتم بمسائل القيمة ومشكلتي معرفة الذات والعلاء على الذات .

(١) نظراً إلى أن كيركجورد قد استخدم - في التعبير عن هذه المرحلة (١) نظراً إلى أن كيركجورد قد استخدم - في التعبير عن هذه المرحلة الأولى ، الصفة aesthetic : ونظراً إلى أن هذه الصفحة أيضاً تعني ماهو منسوب إلى مجال الفن أو الجمال ، فقد تصور المؤلف أن المرحلة الأولى التي تحدث عنها كيركجورد هي مرحلة « فنية » . وهذا خطأ كبير ، إذ أن كيركجورد قد استخدم هذا اللفظ بمعناه الاشتقائي ، من حيث هو يعني الشعور والحس . وهو يعني به ، قبل كل شيء ، اتجاهها إلى الاستجابة =

وليس هدف هنا أن ألمح إلى أن من السهل التوفيق بين وضعية كونت ووجودية كيركجورد . وإنما أقول إن التقابل بينهما لا يمكن أن يوصف عن حق بأنه التقابل بين العلم والدين . فكيركجورد لم يكن يدخل مع العلم في منازعات شديدة ، طالما أن هذا يظل ملتزماً مكانه بوصفه نظاماً ونسقاً فكرياً ، كما أن كونت لم يدخل مع الدين في منازعات طالما أنه يترك مجال المعرفة البشرية للعلم . وفضلاً عن ذلك فإن اشتراكهما في معارضة اللاهوت والميتافيزيقا العقليتين ، وفي الاعتقاد بأن مسائل الوجود لا يمكن أن تحل بالعقل وحده ، يكشف عن تقارب تاريخي عميق يحسن بالوضعين والوجوديين اعتمادهم أن يتدبروا أمره . فقد يساعد الاعتراف بهذا التقارب ، مع كل ما بينهما من اختلاف في الهدف المنهجى ، على تضيق الثغرة التي تبدو حقيقة بين الفلسفة التحليلية المعاصرة في إنجلترا والولايات المتحدة وبين الميتافيزيقا الوجودية في فرنسا وألمانيا .

ولم ينظر كيركجورد إلى تقدم الإنسان الروحي على أنه مظهر ضروري للتطور التاريخي الذاتي للروح المطلقة ، كما فعل هيجل ، بل رأى فيه تطوراً شخصياً حراً تماماً ، يجوز للمرء أن يمر به أو لا يمر ، حسبما يشاء . فظنرة هيجل إلى الحرية باضلة تماماً ، من وجهة نظر كيركجورد . إذ ينبغي على كل شخص في رأيه أن يقرر لنفسه إن كان سيرتق من مجال التأمل الحسي aesthetic إلى مجال المستيرية الأخلاقية والفعل الأخلاقي ، ثم يرقى

= الحسية أو الانفعالية « المباشرة » ، ولا شأن لهذه المرحلة عند كيركجورد « بالفن » على الأخلاق .

كما نلاحظ أن التعبير عن هذه الاتجاهات الثلاثة بكلمة « المراحل » هو ذاته تعبير غير دقيق ، إذ أن الأمر ليس تطوراً أو تقدماً من الواحدة إلى الأخرى بحيث تختفى مرحلة لتحل محلها أخرى . وقد صرح كيركجورد مراراً بأنه لا يرمى أبداً إلى الاستعاضة نهائياً عن اتجاه الحس الانفعالي هذا ، وإنما إلى وضعه في موضعه الصحيح وسط الاتجاهات الأخرى الأعمق للإنسان .

(الترجمة)

من هذا المجال الأخير إلى مرتبة الإيمان الديني . غير أن ما يدعو إليه كيركجورد ، كما أفهمه ، ليس تصوفاً ، فرحلة الحياة الدنيوية التي يؤكدها ليست اتحاداً صوفياً باقياً أو تأملاً صوفياً له ، وإنما هي إيمان وعقيدة إيجابية . فاقه عنده بظل عالياً تاماً ، وهو يعز على الحدس مثلما يعز على الفهم النظري أو العقل . وعلى هذا النحو يتبدى لنا كيركجورد سائراً في الطريق الرئيسي للبروتستانتية اللوثرية . وعلى هذا النحو أيضاً يتبدى لنا ابننا بارا لعصر الإيديولوجية ، الذي لم يكن عصر أمل وإنما عصر قرار وتأكيـد وإيمان .

ولنختم حديثنا بهذه الكلمة الأخيرة : فكيركجورد ، مثل تيتشه ينكر أية إمكانية للحل الجماعي أو الاجتماعي للمشاكل الروحية للحياة البشرية . « فالطريق ، الذي يدعو إليه طريق منزل ، متفرد ، ينبغي أن يختاره كل إنسان ويسير فيه بنفسه . وهو أيضاً يرفض المثل الأعلى الإنساني النفعي للخير المشترك الذي يمكن تحقيقه إلى حد ما بالبحث العقلي والعمل الاجتماعي المشترك ، وفي هذا يشترك مع تيتشه ، وإن يكن أغدق مختلفاً إلى حد ما . وإنما ينحصر الفرق بينهما في أن كيركجورد قد فقد تماماً تلك الثقة التي لم يفقدها تيتشه مثله ، في المثل الأعلى لمملكة أرضية يتحقق فيها التطور الذاتي للإنسان في هذا العالم . فهو يدعو الناس من وجهة نظره الخاصة ، إلى الرجوع إلى الإيمان المفقود بإله آبائهم غير أن هذا إيمان لا شأن له ، من حيث مقصده على الأقل ، بالمسيحية التاريخية وبكنائسها ، البروتستانتية منها والكاثوليكية . ولكن ما هو « معنى » ذلك بالفعل ؟

إن المختارات الآتية مأخوذة من كتاب ربما كان أهم مؤلفات كيركجورد الفلسفية ، وهو قطعاً أكثرها اتساقاً ، وأعني به « حاشية ختامية غير علنية

Concluding Unscientific Postscript * . فالنص الأول مأخوذ من

الفصل الثاني . وعنوانه : « الحقيقة الذاتية ، الباطنية ، الحقيقة هي الذاتية ؛ »
والنص الثاني من الفصل الثالث ، وعنوانه « الذاتية الحقيقية أو الأخلاقية ؛
المفكر الذاتي » .

« لو تمكن فرد موجود من تجاوز ذاته حقاً ، لكانت الحقيقة بالنسبة
إليه شيئاً نهائياً تاماً ، ولكن أين هي النقطة التي يكون فيها خارجاً عن ذاته ؟
إن عبارة « أنا هو أنا I am I » ، هي نقطة رياضية لا وجود لها ، ومن ثم
فلا شيء يحول بين كل شخص وبين اتخاذ وجهة النظر هذه ؛ فليس ثمة
شيء يحول دون ذلك . فالفرد الخاص لا يستطيع إلا مؤقتاً أن يدرك
وجودها وحده اللامتناهي والمتناهي ، التي تتجاوز هذا الوجود . وهذه
الوحدة تتحقق في لحظة الانفعال passion . ولقد فلتت الفلسفة
الحديثة كل ما في وسعها لمحاولة مساعدة الفرد على تجاوز ذاته موضوعياً ،
وهي مهمة مستحيلة تماماً ؛ فالوجود يمارس تأثيره المقيد ، ولو لم يكن
فلاسفة اليوم قد أصبحوا مجرد ملففين في خدمة تفكير شاذ والاهتمام به ،
لأدركوا منذ عهد بعيد أن الانتحار هو التفسير العملي الوحيد المحتمل لهذه
المحاولة . غير أن الفلسفة الحديثة الملقفة تنظر إلى الانفعال بازدراء ؛
ومع ذلك فالانفعال قوة الوجود بالنسبة إلى فرد موجود - ونحن جميعاً
أفراد موجودون . ففي الانفعال تصبح الذات الموجودة لا نهائية في أزلية
النقل الخيالي ، ومع ذلك تكون هذه الذات نفسها بأوضح معاني الكلمة في
الآن ذاته . أما ، أنا هو أنا ، الخيالية ، فليست هوية بين اللامتناهي والمتناهي ،

* ترجم الكتاب David F. Swenson & Walter Lowrie ونشرته مطبعة
جامعة برنستون ، بمدينة برنستون ، المؤسسة الأمريكية الإسكتلندية
سنة ١٩٤٤ . ص ١٧٦ - ١٨٢ و ٢١٢ - ٢١٨ . وقد ظهر لأول مرة
سنة ١٨٤٦ بعنوان Uvidenskabelig Efterskript

لأدليس هذا ولا ذاك حقيقة ؛ لأنه لقاء خيالي في السحب ، وتماثل غير مشعر
كما أن علاقة الذات الفردية بهذا السراب لا تؤمن أبداً

إن كل معرفة أساسية تتعلق بالوجود ، أو بعبارة أخرى إن كل
معرفة : لها علاقة أساسية بالوجود هي معرفة أساسية . وكل معرفة لا تربط
ذاتها داخلياً بالوجود ، في انعكاس الحياة الباطنة ، هي من حيث الماهية ،
معرفة عرضية ؛ ودرجاتها ونطاقها لا قيمة لها من حيث الماهية . وكون
المعرفة الأساسية ترتبط بالوجود ارتباطاً أساسياً ، لا يعني الوحدة المشار
إليها من قبل ، التي يفترضها التفكير المجرد بين الفكر والوجود ؛ كما أنها
لا تعني ، موضوعياً ، أن المعرفة تطابق شيئاً موجوداً بوصفه موضوعاً لها .
وإنما تعني أن للمعرفة علاقة بالعارف ، الذي هو أساساً فرد موجود ، وأن
كل معرفة أساسية . لهذا السبب ترتبط ارتباطاً أساسياً بالوجود . فالمعرفة
الأخلاقية ، والمعرفة الأخلاقية الدينية هي وحدها التي ترتبط ارتباطاً أساسياً
بوجود العارف .

والتوسط mediation سراب ، مثل « أنا هو أنا » . فن وجهة
النظر المجردة يكون كل شيء موجوداً ، ولا ينتقل شيء إلى الوجود . وعلى
ذلك فلا يمكن أن يكون للتوسط مكان في التفكير المجرد لأنه يفترض
الحركة . حقاً إن المعرفة الموضوعية قد تتخذ من الوجود موضوعاً لها ؛
ولكن لما كانت الذات العارفة فرداً موجوداً ، وسأراً في عملية الصيرورة
نظراً إلى كونه موجوداً ، ففي الفلسفة أن توضع أولاً كيف ترتبط ذات
خاصة موجودة بمعرفة للتوسط ، وعليها أن توضح ما تكونه هذه الذات في
هذه اللحظة ، إن لم تكن تكاد تكون شاردة ؛ وأين هي ، إن لم تكن في
القمرة ؟ إن هناك من يتحدث على الدوام ، ويكرر الحديث ، هي التوسط ؛
فهل التوسط إذن إنسان ، كاطن ، يترديكن Peter Deacon « أن لفظ
مطبوع Imprimatur ، إنسان ؟ وكيف يتحول الكائن البشري إلى شيء

من هذا النوع؟ هل هذا الشرف، وهذا الموضوع الفلسفي العظيم، ثمرة دراسة، أم أن الحاكم يميّنه، كما هي الحال في منصب إمام الجامع أو حارس القبور؟ جرتّب أن توجه أسئلة بسيطة كهذه الأسئلة التي يوجهها إنسان عادي يسره أن يصبح «توسطا» إذا أمكن أن يتم ذلك على نحو مشروع حلال، لا بطريقة «واحد اثنين جلا جلا»، أو بفسيان أنه هو ذاته كائن بشري موجود، ووجوده بالتالي أساسى بالنسبة إليه، ووجوده الأخلاق الديني هو غاية ما يصبو إليه. إن الفيلسوف النظري قديما أن من فساد الذوق توجهه أسئلة كهذه. غير أن من المهم ألا يوجه النزاع في الانجاء الخاطي"، وبالتالي ألا نبدأ بطريقة موضوعية شاذة لنناقش الأسباب المؤدية إلى الاعتراف بالتوسط والأسباب المؤدية إلى إنكاره، وإنما أن نتمسك بما يميّنه كون المرء كائنا بشريا.

وسأوضح الآن، محاولا إظهار الفرق بين طريقة التفكير الموضوعي وطريقة التفكير الذاتي، كيف يشق التفكير الذاتي طريقه داخليا إلى العالم الباطن. إن باطنية الذات الموجودة تبلغ قتها في الانفعال؛ والحقيقة المناظرة للانفعال في الذات تتحول إلى امتناع منطقي؛ وكون الحقيقة تتحول إلى امتناع منطقي هو أمر متأصل في كونها ذات صلة بذات موجودة. وهكذا فإن كل طرف هنا يناظر الآخر. فإذا نسي المرء أنه ذات موجودة، فإن انفعاله يضيع ولا تعود الحقيقة امتناعا منطقيًا، وتصبح الذات العارفة كيانا خياليا أكثر من كونها كائنا بشريا، وتغدو الحقيقة موضوعا خياليا لمعرفة هذا الكائن الخيالي.

فمنذما تثار مسألة الحقيقة على نحو موضوعي، يتوجه التفكير موضوعيا إلى الحقيقة، بوصفها موضوعا يرتبط به العارف. غير أن التفكير لا يتركز على العلاقة، وإنما على مسألة كون الحقيقة هي ما يرتبط به العارف. فإذا كان الموضوع الذي يرتبط به هو الحقيقة فحينئذ

تمد الذات مالكا للحقيقة . أما عندما تثار مسألة الحقيقة ذاتيا ، فإن التفكير يوجه ذاتيا إلى طبيعة علاقة الفرد ؛ فإذا كانت طريقة هذه العلاقة هي الحقيقة ، فإن الفرد يُمد مالكا للحقيقة حتى لو كان في ذلك مرتبطا بالحقيقة^٤ . ولنضرب لذلك مثلا بمعرفة الله - فن الناحية الموضوعية ، يوجه التفكير إلى مشكلة كون هذا الموضوع هو الإله الحقيقي ، أما من الناحية الذاتية ، فإنه يوجه إلى مسألة كون الفرد متصلا بشئ^٥ على نحو يحمل اتصاله هذا اتصالا ياله في واقع الأمر . ففي أى جانب إذن توجد الحقيقة ؟ ألا يجوز لنا أن نلجأ إلى الوساطة ، فنقول إنها لا توجد في هذا الجانب ولا ذاك ، وإنما في وسط بين الاثنين ؟ هذا كلام رائع ، بشرط أن تتمكن من إصباح كيف يستطيع الفرد الموجود أن يكون في حالة توسط . فلكي يكون أى شئ في حالة توسط لا بد أن يكون منتهيا ، على حين أن الفرد الموجود في حالة صيرورة . وكما أن الفرد الموجود لا يستطيع أن يكون في مكانين في آن واحد ، فكذلك لا يستطيع أن يكون هوية بين ذات وموضوع . وعندما يكون أقرب ما يمكن إلى الوجود في مكانين في آن واحد ، يكون في حالة انفعال غير أن الانفعال وقى ، والانفعال كذلك أرفع تعبير عن الذاتية .

وهكذا فإن الفرد الموجود الذي يختار اتباع الطريق الموضوعي ، يسير في جميع مراحل عملية التقريب التي يكون هدفه فيها الكشف عن الله بطريقة موضوعية . غير أن هذا مستحيل تماما ، لأن الله ذات ، ومن ثم لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذاتية في حياتها الباطنة . أما الفرد الموجود الذي يختار اتباع

* يلاحظ القارئ أن المسألة هنا تتعلق بالحقيقة الأساسية ، أي الحقيقة التي ترتبط أساسا بالوجود ، وأن هذا التقابل قد وضع لا شئ إلا لانضاح طبيعتها من حيث هي منتمة الى عالم الباطن ، أو من حيث هي ذاتية .

الطريق الذاتي ، فإنه يدرك على الفور كل الصعوبة الديالكتيكية التي يتطوى عليها الاضطراب إلى استغراق وقت ما ، وربما وقت طويل ، من أجل الاهتمام إلى الله موضوعيا ، وهو يحس هذه الصعوبة الديالكتيكية بكل ما تبعته من ألم ، لأن كل لحظة لا يصل فيها إلى الله إنما هي لحظة ضائعة * في هذه اللحظة بعينها يكون قد وصل إلى الله ، لا بفضل أى تأمل موضوعي وإنما بفضل الانفعال اللانهائي لعالمه الباطن . أما الباحث الموضوعي فلا يحرمه تلك الصعوبات الديالكتيكية التي يتطوى عليها تخصيص فترة بحث كاملة للاهتمام إلى الله - إذ أن الباحث قد يموت غداً ، وإذا عاش فلن يكاد يستطيع أن ينظر إلى الله على أنه شئ * يؤخذ إذا تبين أنه مريح ، إذ أن الله ليس إلا ما يسعى إليه المرء بأى ثمن ، وهذا هو ما يكون في فهم الانفعال العلاقة الباطنة الحقيقية بالله .

في هذه المرحلة العظيمة الصعوبة من الوجهة الديالكتيكية ، ينحرف الطريق بكل من يعرف معنى التفكير ، والتفكير وجوديا ، وهو أمر يختلف تماما عن الجلوس إلى منضدة والكتابة عما لم يفعله المرء قط ويختلف تماما عن الدعوة إلى « الشك في كل شئ » de omnibus dubitandum والتصرف وجودياً بطريقة فيها من التصديق الساذج مالمذى أكثر الناس تقيداً بعالم الحس . هاهنا ينحرف الطريق ، ويتضح التغير في أنه على حين أن المعرفة الموضوعية تسيّر بتؤدة في طريق « التقريب ، الطويل ، دون

✽ وعلى هذا النحو يصبح الله ، قطعا ، مصادرة ، ولكن ليس بذلك المعنى النافه الذى تفهم فيه الكلمة عادة . إذ يصبح من الواضح ان الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها فرد موجود أن يدخل في علاقة مع الله هي عندما يصل التناقض الديالكتيكي بانفعاله الى حد اليأس ، ويعينه على التوصل الى الله « بمقوله اليأس » (الإيمان) . وعندئذ تكون المصادرة أبعد ما تكون عن الطابع الاعتباطي حتى انها لتفقد ضرورة حيوية . وعندئذ لا يكون الله مصادرة ، بقدر ما يكون توصل الفرد الموجود الى الله عن طريق مصادرة امرأ ضروريا .

أن يعرفها اندفاع الانفعال ، فإن المعرفة الذاتية تعد كل إعطاء خطر أيمتنا ،
وترى أن القرار ذو أهمية عظمى وملح إلحاحا شديداً إلى حد يبدو معه كأن
الفرصة قد فانت بالفعل .

فإذا كان علينا أن نواجه مشكلة تحديد الجانب الذى تكون فيه حقيقة
أعظم ، وهل هو جانب من يلتمس الإله الحق موضوعيا ، ويتعقب الحقيقة
التقريرية لفكرة الله ، أم جانب من يتمسك انفعال لانهاى بمواجهته إلى
الله ، فيشعر باهتمام لانهاى بدلاقة بالله فى الحقيقة (إذ أن كون المرء فى
كلا الجانبين معاً بقدر متساو ، هو كما لاحظنا من قبل مستحيل على فرد موجود ،
وما هو إلا الخداع البراق لعبارة أنا - هو أنا التقليدى) : أما هذا فذوال
لا يمكن أن يشك فى الإجابة من لم يؤد العلم إلى تثبيط عزيمته . فإذا ما توجه
شخص يعيش وسط العالم المسيحى إلى بيت الله الحقيقى ، ولديه فى معرفته
فكرة صحيحة عن الله ، وصلى ، ولكنه صلى بروح زائفة ؛ وإذا ما صلى
شخص يعيش فى مجتمع وثنى بكل افعال الامتناعى ؛ وإن تكن عيناه
مرتكزتين على صورة وثن : ففي أيهما تكون الحقيقة أعظم ؟ إن أحدهما
يصلى حقيقة لله وإن يكن يعبد وثنا ؛ والآخر يصلى باطلا لله الحقيقى ،
ومن ثم فهو الذى يعبد الوثن .



إن الاهتمام الموضوعى ينصب على « ما » يقال ، والاهتمام الذاتى ينصب
على « كيف » يقال هذا . وهذا التمييز يرسى حتى فى العالم الحسى ، ويجد تعبيراً
محدداً عنه فى المبدأ القائل إن ما هو صحيح فى ذاته قد يندو باطلا إذا صدر
عن هذا الشخص أو ذاك . وفى عصرنا هذا ، تغدو لهذا التمييز أهمية خاصة
إذ أننا إذا شئنا التعبير فى جملة واحدة عن الفرق بين العصور القديمة وعصرنا
كان علينا بلا شك أن نقول : « فى العصور القديمة كان فرد هنا وهناك هو
وحده الذى يعرف الحقيقة ؛ أما الآن فالكل يعرفونها ، إلا أن امتلاكها

في باطن النفس يتناسب عكسياً مع مدى انتشارها ،(*) . فن الوجهة الحسية تكون الطريقة الكوميدية هي أفضل طريقة لتصور التناقض الذي ينطوي عليه تحول الحقيقة إلى بطلان إذا ما صدرت عن هذا الشخص أو ذاك أما في المجال الأخلاقي الديني ، فإن الاهتمام ينصب ثانية على « الكيف » . ولكن ينبغي ألا يغرم هذا على أنه يشير إلى المسلك الخارجي أو التعبير أو ما شابه ذلك ، وإنما هو يشير إلى العلاقة القائمة بين الفرد الموجود ، في وجوده الخاص ، وبين محتويات قوله . فالاهتمام لا ينصب من الوجهة الموضوعية إلا على محتوى الفكر ، بينما هو ينصب من الوجهة الذاتية على الصدى الباطن . وهذا « الكيف » الباطن يصبح ، عندما يبلغ أقصى مداه ، الشوق إلى اللامتناهي والشوق إلى اللامتناهي هو الحقيقة - غير أن الشوق إلى اللامتناهي هو بعينه الذاتية ، وهذا تصبح الذاتية هي الحقيقة . فن الوجهة الموضوعية لا يوجد عزم لامتناه ، ومن هنا فن للملائم موضوعها القضاء على الفرق بين الخير والشر ، ومعه مبدأ التناقض ، وكذلك الفارق اللامتناهي بين الصحيح والباطن أما هذا العزم فلا وجود له إلا في الذاتية ، ولهذا كان البحث عن الموضوعية

* « مراحل في طريق الحياة » ، حاشية لصفحة ٤٢٦ . ورغم أنني لا أود عادة أن أعرف رأي منقذين ، فإني أكاد أتمناه في هذه اللحظة ، بشرط ألا تنطوي هذه الآراء على امتناع لي ، وأن تكون تأكيداً لتحقيق الجريئة القائلة أن كل ما أقوله شيء يعرفه كل شخص ، بل كل طفل ، وأن المنقذين يعرفون ما هو أفضل من ذلك بكثير . فإذا ثبت أن كل شخص يعرفه ، فإن وجهة نظري تكون سليمة ، وسأحاول بالتأكيد أن أسير في طريق الجمع بين المضحك والمؤسى . أما إذا كان هناك من لا يعرفه ، فربما أصبحت في خطر التزحزح من مركزي المتوازن بفضل الفكرة القائلة أنني قد أغدو قادراً على نقل المعرفة الأولية الضرورية إلى شخص ما . والحق أن ما يشغل كل اهتمامي هو هذا الذي اعتاد المثقفون أن يقولوه ، واعني به : أن كل شخص يعرف ماهو الاسمى . فلم تكن الحال كذلك أيام الوثنية ، ولا أيام اليهودية ، ولا أيام القرن السابع عشر من المسيحية . فليحيى القرن التاسع عشر ! أن كل شخص يعرف . فباللتقدم الذي تحقق منذ كان القليلون فقط هم الذين يعرفون . ربما كان عطينا ، لتعويض ذلك أن نفترض أنه لا أحد يعرف اليوم .

وقوعاً في الخطأ، فالشوق إلى اللامتناهي، لا محتواه، هو العامل الحاسم، إذ أن محتواه هو ذاته تماماً. وعلى هذا النحو تكون الذاتية، «والكيف» الذاتي هي قوام الحقيقة.

غير أن «الكيف» الذي يرجع تأكيداً ذاتياً على هذا النحو إلى أن الذات فرد موجود، يخضع أيضاً لديالكتيك فيما يتعلق بالزمان، ففي لحظة القرار المنفصلة، عندما ينحرف الطريق بعيداً عن المعرفة الموضوعية يبدو كأن القرار اللانهائي قد تحقق على هذا النحو. ولكن الفرد الموجود، في الوقت ذاته، يجد نفسه في عالم الزمان، ويتحول «الكيف» الذاتي، إلى «تسوق» striving، وهو «توق» يتلقى قوته الدافعة وتجده الدائم من الشوق الحاسم إلى اللامتناهي، ولكنه يظل مع ذلك «توقاً».

وعندما تصبح الذاتية هي الحقيقة، ينبغي أن يتضمن تحديدها في شكل تصورات تعبيراً عن تضادها مع الموضوعية، وعلامة على المنفرد الذي ينحرف فيه الطريق؛ ويكون هذا التعبير في الآن ذاته دليلاً على توتر الباطنية الذاتية. وهاهو ذا تعريف الحقيقة الذي نعنيه: إن اللايقين الموضوعي، الذي يُتمسك به في عملية تمثلك لأكثر المشاعر الباطنة انفعالا، هو الحقيقة،

وهو أسمى حقيقة يمكن أن يصل إليها الفرد الموجود. في النقطة التي ينحرف فيها الطريق (ومن المستحيل تحديد هذه النقطة موضوعياً، إذ أن المسألة متعلقة بالذاتية) تُعطل المعرفة الموضوعية. فلا يكون لدى الذات، من الوجهة الموضوعية، سوى الأليقي، غير أن هذا هو بعينه ما يزيد توتر هذا الانفعال اللانهائي الذي يكون باطنيته. فالحقيقة هي حينها تلك المخاطرة التي تختار اللايقين الموضوعي بانفعال الشوق إلى اللامتناهي. فأننا أنامل نظام الطبيعة أملاً الاهتداء إلى إله، فأرى القدرة على كل شيء. والحكمة السكاملة ولكني أرى أيضاً أشياء أخرى كثيرة تعكر ذهني وتبتر قلبي. وعحصل هذا كله هو اللايقين الموضوعي. غير أن هذا هو بعينه السبب الذي تصبح الباطنية

من أجله بهذا التقدير من الشدة ، إذ أنها تضم هذا اللاتين الموضوعي بكل انفعالها المشتاق إلى اللاتناهي . أما في حالة القضية الرياضية فإن الموضوعية تكون موجودة ، غير أن حقيقة مثل هذه القضية تغدو لهذا السبب حقيقة غير مكترثة indifferent .

ولكن التعريف السابق للحقيقة هو تعبير معادل عن الإيمان . فلا إيمان بلا مخاطرة . وما الإيمان إلا التناقض بين الشوق اللاتناهي في باطنية الفرد وبين اللاتين . وكنتم قادراً على إدراك الله موضوعياً ، لما احتجت إلى الإيمان ، ولكن لا بد لي من الإيمان لأنني بالفعل لا أستطيع إدراكه موضوعياً . وإذا شئت أن أحتفظ بإيماني فعلي " أن أحرص دائماً على التسك باللاتين الموضوعي ، حتى أظل في المياه العميقة ، التي يزيد عمقها على سبعين ألف فرسخ . محفظاً بإيماني .



القسم الرابع : المفكر الذاتي - رسالته ، صورته ، وأسلوبه .
إذا ما استطاعت رحلة في عالم الفكر الخالص أن تقرر إن كان الشخص مفكراً أم لا ، فإن المفكر الذاتي يُستبعد آلياً من الحساب . ولكن في استبعاده هذا استبعاداً لكل مشكلة وجودية أيضاً بحيث تطلق النتائج الالهيّة لهذا صيحات تحذير غافتة تبرز بصيحات النهيل التي استقبل بها الفكر المجرد الحديث ، المذهب ^(١) .

وهناك مثل قديم يقول إن البلاغة والتأثير tentatio والتأمل ، تصنع عالم اللاهوت . وبالمثل يحتاج المفكر الذاتي إلى الخيال والشعور ، والديالكتيك في الباطنية الوجودية ، مقترنة بالانفعال . ولكن أهم ما يحتاج إليه هو الانفعال ، إذ يستحيل التفكير عن الوجود existence وفي

(١) المقصود هنا ملهب هيجل .

الوجود دون انفعال . فالوجود ينطوى على تناقض هائل ، لا يتعين على المفكر الذاتي أن مجرد نفسه منه ، وإن يكن يستطيع ذلك إذا شاء ، وإنما تكون مهمته هي البقاء فيه . أما بالنسبة إلى ديبالكتيك التاريخ العالمى ، فإن الأفراد يتلاشون فى الإنسانية ؛ فانت ، وأنا ، وأى فرد ذو وجود خاص ، لا يمكن أن تظهر فى أعين هذا الديبالكتيك حتى لو اخترعت أحدث وأقوى أجهزة التكبير .

إن المفكر الذاتى ديبالكتيكى يختص بما هو وجودى ، ولديه انفعال الفكر اللازم للتمسك بالانفصال الكينى . أما إذا طبق هذا الانفصال الكينى على فراغ خاو ، أو طبق على الفرد على نحو تجريدى محض ، فإن الخطر هنا هو أن المرء قد يقول شيئاً ذا أهمية هائلة ، ويكون مصيباً فيما يقول ، ولكنه مع ذلك - وبالسخرية - لا يقول شيئاً على الإطلاق . ومن هنا فإن من الظواهر الجذرية بالملاحظة نفسانياً ، أن الانفصال المطلق قد يستخدم بمنتهى الدهاء ، لا لثىء إلا من أجل التضليل . فلو عوقبت كل جريمة بالإعدام ، فلن تمود هناك آخر الأمر جريمة يعاقب عليها مطلقاً . وكذلك الحال فى الانفصال التام . فلو طبق بطريقة تجريدية ، لأصبح نصاً آخرس لا يمكن النطق به ، أو إذا نُطق به فلن يقول شيئاً . أما المفكر الذاتى فيجد الانفصال المطلق فى تناول يده ، ومن ثم فهو يحرص عليه بانفعال المفكر ، بوصفه لحظة وجودية أساسية ، ولكنه يستيقبه بوصفه ملجأً أخيراً حاسماً ، حتى يحول دون رد كل شىء إلى مجرد فروق كمية ، وهو يحتفظ به على سبيل الاحتياط ، ولكن لا يطبقه على نحو يجعله يلجأ إليه بطريقة مجردة لكبت الوجود . ومن هنا فإن المفكر الذاتى يضيف إلى عتاده الانفعال الحسى والأخلاقي ، الذى يضيفه عليه العينية اللازمة .

إن جميع المشاكل الوجودية مشاكل انفعالية ، إذ أن الوجود عندما يتخلله الفكر reflection يولد الانفعال . والتفكير فى المشاكل

الوجدية على نحو يُترك فيه الانفعال جانبا . يعادل عدم التفكير فيها على الإطلاق ، إذ يفعل أم ما في الأمر ، وهو أن الفكر ذاته موجود . غير أن المفكر الذاتي ليس شاعراً . وإن يكن من الجائز أن يكون شاعراً أيضاً ، وهو ليس باحثاً أخلاقياً ، وإن يكن من الجائز أن يكون دياكتيكياً أيضاً . إنه فرد موجود أساساً : في حين أن وجود الشاعر ليس أساسياً بالنسبة إلى القصيدة . وكذلك وجود الباحث الأخلاق بالنسبة إلى مذهبه ، ووجود الديالكتيكي بالنسبة إلى فكره . إن المفكر الذاتي ليس رجل علم ، وإنما هو فنان . والوجود Existing فن . والمفكر الذاتي حسي إلى الحد الذي يجعل حياته محتوى حسياً ، وأخلاقى إلى الحد الذي يكفى لتنظيمها ، وديالكتيكي إلى الحد الذي يكفى لتفسيرها فكرياً .

إن مهمة المفكر الذاتي هي فهم ذاته في وجوده ، فالتفكير المجرد خليق بالتحديث عن الوجود ، وبقوته الدافعة الكامنة ، وإن يكن بتجريده من الوجود ومن حالة الوجود يقضى على الصعوبة والتناقض . أما المفكر الذاتي فهو فرد موجود ومفكر في آن واحد ، وهو لا يجرد من التناقض ومن الوجود . وإنما يعيش فيهما وهو يفكر في نفس الوقت . ولذلك فله في كل تفكير له أن يذكر أنه فرد موجود . ولهذا السبب كان لديه دائماً ما يكفي للتفكير فيه . وسرعان ما يطرح جانبا الإنسانية من حيث هي تصور مجرد ، وكذلك تاريخ العالم ، فحتى هذه البقاع الشاسعة ، كالصين وفارس ، الخ ، ليست شيئاً بالنسبة إلى الوحش الجائع الذي تكونه العملية التاريخية . وسرعان ما يطرح جانبا التصور المجرد للإيمان ، غير أن المفكر الذاتي الذي يظل في كل تفكير له ملازماً لوجوده ، سيجد في إيمانه موضوعاً للتفكير لا ينضب ميمنه ، وذلك عندما يحاول تتبع هذا الإيمان في منطفاته مع كل الأحوال العديدة للحياة . وليس هذا التفكير الذاتي بالأمر الهين على الإطلاق ، إذ أن التغلغل في الوجود أصعب الأمور عندما يتمين على المفكر أن يظل

فيه ، لأن تلك اللحظة يقتضى أعلى قرار يصدره المرء ، ومع ذلك فهي لحظة عابرة في الأعوام السبعين الممكنة للحياة البشرية .

* * *

وعلى حين أن التفكير المجرد يسعى إلى فهم العيني بطريقة مجردة فإن المفكر الذاتي على العكس من ذلك ، يتعين عليه أن يفهم المجرد عينياً فالمفكر المجرد يتحول من الناس العيينين إلى النظر في الإنسان عامة ، أما المفكر الذاتي فيسمى إلى فهم التحديد المجرد لكون المرء إنساناً من خلال هذا الكائن البشرى الخاص الموجود .

* * *

وهناك معنى معين يتحدث فيه المفكر الذاتي بطريقة تماثل في تجربها طريقة المفكر المجرد : إذ أن الأخير يتحدث عن الإنسان بوجه عام وعن الذاتية بوجه عام ، بينما يتحدث الأول عن الإنسان الواحد . غير أن هذا الكائن البشرى الواحد كائن بشرى موجود ، وبذلك لا تكون الصعوبة قد زالت .

كذلك فإن فهم المرء لذاته في وجوده هو قوام المبدأ المسيحي ، سوى أن هذه الذات ، تنبثق عندما تقترن بالوجود تحديداً أكثر راء وعمقاً بكثير ، بل وأصعب من ذلك على الفهم . فالمرء من مفكر ذاتي ، والفارق في هذه الحالة ، كما أوضحنا من قبل ، لا يزيد على الفارق بين الإنسان البسيط والإنسان الحكيم البسيط ، وهنا أيضاً لا تكون الذات ، هي البشرية عامة ، أو الذاتية عامة ، التي يفهمونها كل شيء هيناً لأن الصعوبة تزول ، وتنتقل المهمة بأسرها إلى عالم الفكر المجرد بأشباحه الخيالية . وإن الصعوبة هنا لا أعظم مما كانت لدى اليونانيين ، لأن الموقف ينطوي على المزيد من المتناقضات ، إذ يؤكد الوجود ، بطريقة متممة ، على أنه هو

الخطيئة ، وتؤكد الأزلية ، بطريقة ممتعة ، على أنها هي الله في الزمان . فقيام الصعوبة هو الوجود في مثل هذه المقولات ، لا في تخلص الإنسان منها بالفكر المجرد ، أى بالتفكير على نحو مجرد في صيرورة إلهية أزلية مثلاً ، وما شابه ذلك ، وهي كلها أفكار تظهر بمجرد أن تزال الصعوبة ونتيجة لذلك فإن وجود المؤمن ما زال أكثر انفعالية من وجود الفيلسوف اليوناني ، الذي كان في حاجة إلى درجة كبيرة من الانفعال حتى بالنسبة إلى عدم اكترائه etaraxy ، إذ أن الوجود الذي يؤكد بطريقة ممتعة يولد أقصى قدر من الانفعال .

إن في التجريد من الوجود إزالة الصعوبة . والبقاء في الوجود من أجل فهم شيء معين في لحظة ما ، وشئ آخر في لحظة أخرى ، لا يؤدي بالمرء إلى فهم ذاته . على أن فهم أعظم المتقابلات سوياً ، وفهم المرء لنفسه وجوداً فيها ، هو أمر غير حقا . فليكتف كل امرئ بأن يلاحظ ذاته ، ويرقب الطريقة التي يتحدث بها الناس ، وسيدرك مدى ندرة الحالات التي تحققت فيها هذه المهمة بنجاح .



إن المفكر الذاتي لا يتمتع ، رغم كل ما يبذله من جهود مضنية ، إلا بثواب هزيل . فكلما ازدادت الفكرة الجماعية سيطرة حتى على الذهن العادي ، ازدادت صعوبة انتقال المرء إلى أن يصبح كائناتاً بشرياً خاصاً موجوداً بدلاً من أن يفقد ذاته في الجنس الشامل ، ويقول «نحن» و«عصرنا» و«القرن التاسع عشر» . ونحن لا ننكر أن كون المرء كائناتاً بشرياً خاصاً موجوداً لحسب ، هو شئ ضئيل ؛ ولكن هذا السبب عينه هو الذي يجعل عدم الاستخفاف به أمراً يقتضي استسلاماً غير قليل . إذ ما قيمة الفرد وحده ؟ إن عصرنا ليعلم حق العلم مبلغ ضآلة قيمته ، ولكن ما هنا أيضاً تكن إلا أخلاقية الخاصة لهذا العصر . فكل عصر عيه المميز له . وأعتقد

أن عيب عصرنا يس في الذة أو التهاك أو الحسية ، وإنما في الاحتقار
الانحلال للإنسان الفرد بطريقة مبنية على نظرة شاملة إلى الوجود . فوسط
كل ما نشعر به من غر بما أنجزه المصراع والقرن التاسع عشر ، نسمع
نفمة من الاحتقار المذموم للإنسان الفرد ؛ ووسط كل الشعور بالاهمية
الذاتية ، الذي يتملك الجيل المعاصر ، يتكشف إحساس باليأس من
الكائن البشرى . وعلى كل شئ أن يرتبط بحركة ما ليكون جزءا منها ؛
فالناس مصرّون على أن يفقدوا ذواتهم في المجموع الكلى للأشياء ، وفي
تاريخ العالم ، وكأن ثمة سحراً يفتنهم ويخدعهم ، ولا أحد يريه أن يكون
كائنا بشريا فرديا . وربما كان هذا مصدر المحاولات العديدة التي تبذل
للاستمرار في التمسك بهيكل ، حتى من أفاضل توصلوا إلى إدراك الطابع
المريب لفلسفته . والمسألة هاهنا إنما هي خوفهم من أنهم لو أصبحوا
كائنات بشرية خاصة موجودة ، فسوف يحتفون دون أن يبق لهم أثر ،
بحيث لا تستطيع أن تهتدى إليهم الصحافة اليومية ذاتها ، فاهيك بالجراند
الثاقفة ، فابالك بالفلاسفة التأملين الفارقين في تاريخ العالم ! إنهم يخشون
بوصفهم كائنات بشرية خاصة ، أن يطويهم وجود منسى أكثر انمزالا
عن وجود الإنسان في الريف ، ذلك لأن المرء لو تخلف عن ركاب هيجل
ظن يستطيع حتى أن يجد من يبعث برسالة إلى عنوانه .

الفصل الثاني عشر

العودة إلى التنوير

إرنست ماخ (١٨٣٨ - ١٩١٦)

لم يساهم أى فيلسوف بحثنا، في هذا الكتاب، باستثناء كانت، بأى دور في العلم الفيزيائى؛ بل إن القليل منهم من كانت له معرفة دقيقة به. فاهتمام الفلاسفة بالعلم الطبيعى خلال جزء كبير من القرن التاسع عشر ظل غاملا إلى حد بعيد، على عكس الحال في عصر العقل^(١). حقا إن التقدم ظل سريعا، غير أن معظم العلماء قد قنعوا بأداء عملهم بدلا من الكلام عنه. ومن أسباب ذلك أن التفسيرات الفلسفية الأساسية مع النظرة العلمية الجديدة إلى العالم الطبيعى كانت قد تمت في الفترة السابقة. فضلا عن ذلك فإن نجاح العلوم الطبيعية في تقديم أوصاف منظمة قابلة للتحقيق، قد بدد أية شكوك باقية بشأن صحة مناهج العلم، وذلك في ميدان الظواهر غير العضوية على الأقل. وإذا تم بالتدريج سريان فيزياء نيوتن في مجرى الحياة الثقافية الأوروبية، فإنه لم تظل هناك، منذ نقطة أساسية للخلاف بين العلم الفيزيائى والمجالات الرئيسية التقليدية لاهتمام المجتمع - بل إن الكنيسة، التي كانت دائما معرطة في تردداتها، قد بدأت أخيرا توفق بين أركان إيمانها وبين الصورة العلمية للعالم المادى. وظل مانتيق من الجدل يدور حول تطبيق مناهج العلم الفيزيائى على مجالات الحياة والعقل والتاريخ.

ومع ذلك فإن الاهتمام الفلسفى بالعلوم الفيزيائية ومناهجها قد بعث من جديد قرب نهاية القرن التاسع عشر. وجاء هذا الاهتمام أول الأمر من

(١) الإشارة هنا الى العصر الذى تناوله كتاب سابق في السلسلة، وهو القرن السابق، بفلاسفته العقليين وعلى رأسهم ديكارت واسينيوزا (المترجم)

العلماء أنفسهم ، أكثر مما جاء من الفلاسفة المحترفين . وكان ذلك راجعاً في المحل الأول إلى بدء ظهور أفكار أساسية جديدة في مجال الفيزياء والرياضيات اقتضت قيام علماء الفيزياء والرياضيات بالتفكير أساسياً من جديد في طبيعة علومهم وعلاوة تصورات هذه العلوم بالتجربة (وبالم الواقع) . (فكانت) كان ينظر إلى الهندسة الإقليدية ، بطريقة شبه يقينية ، على أنها علم المكان الوحيد الشامل الضروري . ولكن لم يعد من الممكن ، بعد ظهور الهندسات اللاإقليدية الانقلاية على يد ريمان Riemann ولوباشيفسكي Labachavski ، أن ينظر إلى الهندسة الخالصة على أنها علم لحقائق تركيبة أولية تتعلق بالظواهر المكانية المحضة في التجربة . فها هو إذن موضوع الهندسة ، وعلى أى شيء تصدق الهندسات اللاإقليدية الجديدة ، إن كانت تصدق على شيء ؟ كذلك أدت تطورات مماثلة في تعقدها وتعمقها ، طرأت على النظرية الفيزيائية ، إلى ظهور مشاكل تفسيرية مماثلة أمام العلماء والفلاسفة الذين ظلوا يتمسكون بالنظرية القائلة إن الفضيلة الكبرى للمنهج العلمي تنحصر قبل كل شيء في رفضه البات أن يعترف بتعابير لا تشير إلى موضوعات تجريبية .

ولقد كانت المشاكل معقدة وعسيرة . ولكن كان لابد من الاهتمام إلى حلها من أجل الاحتفاظ بمركز الفيزياء بوصفها علماً تجريبياً ، ومن أجل الإبقاء على مكانة علم الفيزياء بوصفه أنموذجاً للمعرفة البشرية . وكانت الحاجة إلى مثل هذه الحلول أشد إلحاحاً في ذلك العصر لأن النظريات التجريبية في المعرفة ، تلك النظريات التي ظل المنهج العلمي يرتكز إليها طويلاً في تبرير إعادته بأنه هو الوسيلة الوحيدة لنقل التصديق العقلي ، كانت هي ذاتها تتعرض لهجوم عنيف من مصادر أخرى . ذلك لأن الاضطراب المتزايد في صفوف العلماء أنفسهم قد عاد بالفائدة الجزيلة ، ولم يعد بأية خسارة ، على الفلاسفة المتألمين وحلفائهم في ميدان التاريخ والنظرية الاجتماعية بل على علماء اللاهوت والثوريين السياسيين . فإذا كان هذا العلم المحبب إلى الروح الوضعية ، أى الفيزياء ذاتها ، لم يعد ينظر إليه على أنه علم تجريبي

محض ، فأى شيء إذن يستطيع أن يمنع (العلوم) الأخرى ، التي تعترف بأنها غير تجريبية ، من الادعاء بأنها تأتينا بنوع من المعرفة (عن العالم الحقيقي) ؟ .

لقد رأى التجريبيون منذ عهد هيوم أن الصفة المميزة للعلم ، التي تفرق بينه وبين اللاهوت المتعال والميتافيزيقا تفرقة قاطعة ، هي رفضه لأى تصور لا يمكن تعريفه بعبارات وألفاظ تشير إلى مكونات يمكن إدراكها في التجربة الحسية . ولكنه أصبح من الواضح الآن أن علم الفيزياء ، الذي يعد مثلاً أعلى للعلوم ، يزداد هو ذاته إقبالاً على استخدام تصورات لا يبدو أن من الممكن ردها على هذا النحو . ومع ذلك ، فأية حجة يمكن أن تقدم في هذه الحالة ضد أولئك الفلاسفة الذين رأوا أن مجرد عدم قابلية أفكار مثل فكرة الله والحرية والخلود للتعريف التجريبي لا تؤلف اعتراضاً جدياً ضدها ؟ وإذا كان علم الفيزياء العظيم يلجأ رغماً عنه إلى مفهومات تتجاوز التجربة عندما يحاول تفسير الارتباطات بين ظواهر قابلة للملاحظة فحسب ، ألا يكون العلم ذاته قد رضى بطريقة ضمنية عن التصورات اللاهوتية والتفسيرات الميتافيزيقية التي رفضها كونت وأتباعه باسم العلم الوضعي ؟ وماذا نقول عن ادعاءات (مل) المتعلقة بفلسفة التجربة ، إن كانت الفيزياء ذاتها ، لا الرياضيات فحسب ، قد أصبحت لا تكثرت بمسألة وجود أساس تجريبي لنماذجها التصورية ؟

في هذا الجوال الحافل بالحيرة والاضطراب ، أخذ العالم الفيزيائي والفيلسوف النمساوي « إرنست ماخ » على عاتقه مهمة الدفاع من جديد عن برنامج الوضعية ضد مهاجميها . فقد كان ماخ على ثقة من أنه إذا ما أريد الدفاع عن العلم بطريقة منسقة ، بوصفه الصورة الوحيدة للتصديق العقلي ، فن الواجب أن يروى العلماء أنفسهم دائماً على الامتناع عن استخدام ألفاظ ونظريات لا ترتبط بوقائع التجربة ارتباطاً استنباطياً . ولذلك أقترح وصفاً غذائية

علاجية ثورية كافية يارجماع العلوم الفيزيائية إلى وزنها الذى تستطيع فيه استئناف نشاطها بوصفها علوما تجريبية ، وبذلك يزول عن جسم ذلك العلم الرفيع كل ما تراكم عليه من شحم التراكيب النظرية غير القابلة للتحقيق على أنه لم يقترح ذلك باسم الفلسفة الوضعية ، وإنما باسم العلم ذاته . فقد تحدث بوصفه عالما فيزياء يخاطب علماء فيزيائيين ، لا بوصفه مجرد داعية فلسفى .

وفى رأى ماخ أن الهدف الوحيد للعلم هو وصف العلاقات القابلة للملاحظة بين الظواهر والتنبؤ بها . ولكن ما الذى ينبغى علينا أن نقبله بوصفه ظواهر . إن إدراكنا الحسية اليومية التلقائية تحتوى عنصر غريبة من التفسير الذاتى تتجاوز ما يمكن أن يقال إننا نراه أو نسمعه بالمعنى الدقيق . فمن غير الممكن الاعتماد على ما نسميه عادة « بالملاحظة » فى تقديم تصوير صادق للمعطيات الحسية التى هى أول وآخر كل تعميم وتنبؤ على . ولذلك كان يتعين على أية نظرية علمية فى المعرفة أن تضع نظرية سليمة للظواهر ، يحذف منها كل أثر للذاتية . وهكذا أعتقد ماخ ، إذ لم يعترف « بعناصر » للمعرفة البشرية سوى الإحساسات ذاتها ، ولم يتخذ أساساً للإشارة إلا من الألفاظ الدالة على هذه العناصر ، إن من الممكن وضع اختبار حاسم للإدراك الصادق وللتمييز المعرفى بين التسميات ذات المعنى والتسميات غير ذات المعنى . ومع ذلك فقد أدرك أن العلم لا يستطيع الحضى فى طريقة دون استخدام بعض الألفاظ الأخرى غير الدالة على العناصر الحسية أو مركباتها . مثال ذلك أن العلم لا يستطيع أن يستغنى عن « الكلمات الشبئية » أو عن تصورات كالملة أو العدد . ومن رأى ماخ أن هذه التصورات كلها « تصورات مساعدة » . فهى لا تقبل فى اللغة العلمية إلا بقدر ما تمكنتنا من التعبير بدقة واختصار عن تفسيرنا فى الظواهر . فهذه التصورات أجهزة حاسية ، إن جاز هذا التعبير ، وليست ألفاظا تطبق على الظواهر وتشرحها . وإذا فبقدر ما تتيح هذه الألفاظ تنظيم الفروض

في إطار منظم ، جامع ، واضح ، للنظرية العلمية ، فإن ماخ على استعداد لقبول الأفكار المساعدة في اللغة العلمية ، على أن يكون مفهوما بوضوح أن من الواجب ألا يظن أنها تدل على أى شيء . عالم يؤت بتعريفات تبين كيف يمكن ردها دون باق إلى مجموعات من الألفاظ الأخرى التي تشير مباشرة إلى عناصر حسية .

وإذا فقي نظرية المعرفة عند ماخ مبدآن منهجيان . أولهما ، ويمكن تسميته التجريبية ، يقول إن الإحساسات وحدها هي التي تمدنا بالمعطيات أو المادة ، الحقيقية للمعرفة . ويرى ماخ أن لهذا المبدأ نتيجة هامة ، هي أن الألفاظ التي ينبغي استخدامها وتطبيقها ليست إلا تلك التي تيسر ، بطريق مباشر أو من خلال تعريفات ، إلى الإحساسات . ومن الممكن أن نطلق على هذه النتيجة اسم : نتيجة المذهب الظاهري .

أما المبدأ الثاني ، الذي يمكن تسميته بالمبدأ البرجماتي للانعقاد في الفكر فيقضى بأن التصورات المساعدة يمكن أن تقبل في اللغة العلمية ، ولكن لغرض واحد هو تنظيم الفروض في نسق محكم الترابط . وينبغي أن نعرف بأن هذين المبدأين يولدان نوعا من التوتر في تفكير ماخ . كما أنه لم ينجح في تقديم إيضاح لطبيعة الألفاظ المساعدة يكفل تفسير استخدامها على نحو لا يقضى منا افتراض أنها تشير إلى كيانات خاضعة في عالم الواقع . ولقد كان ماخ يحتاج ، من أجل إزالة هذا التوتر ، وتفسير الوظيفة الرمزية في العلم للألفاظ غير المشيرة إلى موضوعات ، إلى فلسفة اللغة والمنطق أوسع نطاقا وأبعد غورا مما كان هو ذاته قادراً على الإتيان به . ولم يبدأ الوضعيون وحلفاؤهم البرجمانيون في تمويض هذا النقص إلا في القرن التالي .

ولقد كان ماخ ، مثل كونت من قبله ، واضح برنامج في المحل الأول . فأفكاره كانت كالبذور المولدة لغيرها ، وكان لها تأثير بالغ في الفترة التالية

لوفاته . غير أنه لم يقدم تحليلات لتصورات مساعدة خاصة توضح بالتفصيل طريقة عمل هذه التصورات في عملية « توفير التجارب » .

وفضلا عن ذلك فإن نظريته نفسانية أكثر مما ينبغي ؛ ولكن المطلوب ليس يانا للقيمة النفسانية لهذه الأفكار ، بقدر ما هو تفسير لوظائفنا المنطقية في اللغة ، والامر الذي كان ألزم من كل ما عنده هو تصور أوضح للرياضيات والمنطق ذاتهما . ولكن هذا لا يمكن الإتيان به إلا بعد إتمام تنظيم هذين العلمين وكشف الأسس المنطقية الخالصة للرياضيات . عندئذ ، وعندئذ فقط ، يمكن إيجاد تفسير صحيح للمعنى الإشاري non-referential للتصورات المساعدة في العلوم .

ولقد كانت أهداف نظرية المعرفة عند ماخ مضادة للذاتية تماما ، وكانت كلها معارضة للمثالية الميتافيزيقية . ولهذا السبب كان من الطريف أن نلاحظ أن لينين ، أنبغ تلاميذ ماركس ، قد هاجم في كتابه « المادية والنقدية التجريبية » Materialism and Empirio-Criticism فلسفة ماخ بوصفها أحدث وأدق صورة للمذهب غدائي والمثالية . التي ظلت المادية الديالكتيكية تحاربها طوال ما يزيد على نصف قرن . ومع ذلك فللمرء أن يقسم إن كان لينين قد أدرك تماما طبيعة المذاهب التي هاجمها . لقد كان من الذكاء بحيث رأى أنها تحمل تهديداً أساسياً لأية ميتافيزيقا أو فلسفة للتاريخ تدعى أنها عملية وديالكتيكية ومادية في آن واحد . ولكنه أخطأ إذ تصور أن نظرية الإحساس عند ماخ مجرد شكل دقيق لمقد للمثالية الذاتية . فإخ لم ينظر على الإطلاق إلى ما أسماه « بالإحساسات » ، على أنها كيانات ذهنية لا توجد إلا في الإدراك الحسي أو بوصفها موضوعات للذهن أو أنا ترنسدنتتالي ، وإنما كانت كل هذه المسائل « الميتافيزيقية » ، في رأيه لا معنى لها على الإطلاق . والواقع أن تصورات الذهن ، والجسم ، والمادية ، هي ذاتها ، إذا ما فهمت غمها صحيحا ، ما أطلق عليه الفلاسفة التالون اسم « البركيات المنطقية » ،

أى أنها قابلة تماماً للتحليل إلى ألفاظ أخرى لا تشير إلا إلى مجموعات من الارتباطات بين عناصر التجربة . ومن وجهة النظر هذه يرتد ما يسمى « بمشكلة الذهن والجسم » إلى مشكلة تحديد الارتباطات الخاصة ذات المرتبة العليا ، التى تقوم بين هذه الارتباطات الدنيا ، مرتبة الظواهر التى نطلق عليها اسماً مختصراً جامعاً هو « الظواهر الذهنية » أو « المادية » . فليس للفيزياء ولعلم النفس مما إلا موضوع أساسى واحد : هو التجربة الحسية . والفرق بينهما ليس إلا فرقاً فى طرق كل منهما فى تصنيف الظواهر ، وفى الأنواع الخاصة للارتباطات التى يختص بها كل منهما .

والواقع أن المسألة موضوع البحث هنا أهمية أسلمية لبرنامج وحدة العلم الذى كان يعنى الكثير بالنسبة إلى ماخ ، كما كان يعنى بالنسبة إلى كونت من قبله . فليس هناك ، بالنسبة إلى هذا البرنامج ، فروق منهجية أساسية بين العلوم الطبيعية وعلوم الحياة والذهن . كما لا تتم الظواهر التى يعالجها علم الأحياء وعلم النفس بأية خصائص تجعلها فى ذاتها غير قابلة للخضوع لمناهج التحقيق المشترك بين الذوات ، المستخدمة فى العلوم الفيزيائية . ففرضية ماخ فى الإحساسات بوصفها العناصر الوحيدة للمعرفة ، تتمشى تماماً ، فى مقصدها على الأقل ، مع ذلك النوع من المذهب السلوكى أو — كما يسمى أحياناً — المذهب الفيزيائى Physicalism الذى لا يعترف بأية كيانات عقلية « خاصة » على الإطلاق . « فالذهن » فى رأيه لا معنى له بمعزل عن متضافات الإحساس التى يمكن أن يشير إليها ، والإحساسات ذاتها كيانات محايدة يمكن أن ، تتضاف وتضاف من جديد ، على أنحاء لا حصر لها . وليس هناك ما يمنع على الإطلاق ، من وجهة نظر ماخ ، من أن يكون الإحساس الواحد « مادياً » و « ذهنياً » معاً ، أو من أن يكون أى إحساس بعينه قابلاً من حيث المبدأ لأن يدركه أكثر من شخص واحد .

على أنه لا يمكن القول إن جميع النظريات التجريبية فى المعرفة قد

أنكرت على هذا النحو القاطع وجود فروق حتمية في المنهج بين العلوم التي تتناول الموضوعات المادية وتلك التي تختص بالظواهر الذهنية . فن الممكن منطقيا الاعتراف بأن كل معرفة تشير آخر الأمر إلى أجزاء من التجربة ، وتظل مسألة كون جميع أنواع التجربة مشتركة بين الناس من حيث المبدأ أم لا ، مسألة لم يثبت فيها بصفة قاطعة . ولقد كان هناك في الواقع عدد غير قليل من الفلاسفة الذين عدوا أنفسهم تجريبيين ، وظلوا مع ذلك يؤكدون أن هناك فئة معينة من المعطيات (يسميها هيوم « بانطباعات الانعكاس ») لا يمكن أن تفهم إلا بنوع خاص من الملاحظة ، يشار إليه بتسميات مختلفة ، منها « الاستبطان » ، وملاحظة الذات ، أو « الوعي بالذات » ، ولا شك أن اعترافات كهذه كفيلة بالقضاء على برنامج كبرناج ماخ . إذ أننا ما أن نعترف من حيث المبدأ بأن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى وقائع الانفعال والشعور والذاكرة هي أنواع خاصة معينة من الملاحظة ، حتى ينهار المثل الأهل لوحدة العلم بأسره في الحال . وفي هذه الحالة يكون من الضروري الاحتفاظ بمبدأ مثالي واحد على الأقل ، هو المبدأ القائل إن هناك فارقا أساسيا في النوع بين علوم الطبيعة والسلوك وتلك الأبحاث التي تتعلق أساسا بالحياة الباطنة .

وإذن ، فليس يكفي ، لتحقيق أهداف ماخ ، أن يقال إن من الواجب ألا يُقبل شيء بوصفه فرضا عليا ما لم يواجه اختبار الملاحظة . إذ ما الذي ينبغي أن نعهده « ملاحظة » ؟ وهل هناك نوع واحد أساسي للملاحظة فحسب ، أم أن هناك أنواعا شتى ؟ وهل بعض فئات الظواهر عام وبعضها الآخر خاص ، أم أن جميع الظواهر قابلة ، من حيث المبدأ على الأقل ، للملاحظة بين ذوات مختلفة ؟ تلك أسئلة كانت ملحة في عصر ماخ ، وما زالت كذلك حتى يومنا هذا . كما أنه لا يكفي من وجهة نظر ماخ ، أن يقال إن جميع الأسئلة المتعلقة بالارتباطات العملية بين الظواهر

هى أسئلة عامة بالارتباط القابل للملاحظة . فإذا يكون الحال لولم يكن من الممكن فى جميع الحالات تحقيق هذه الارتباطات بطريقة مشتركة بين الذوات ؟ وإذا كانت بعض الظواهر المترابطة لا يتوصل إليها إلا فرد واحد ، فيبدو أنه ليس ثمة أساس كاف للقول إن المناهج المستخدمة فى العلوم الفيزيائية هى فى أساسها تلك اللازمة لمعرفة الظواهر النفسانية .

وإذن فالهدف من مذهب ماخ مضاد أساسا للذاتية . ولنعبّر عن فكرتنا بلغة « مل » ، فنقول إنه لا توجد إمكانيات للإحساس لا يمكن ، من حيث المبدأ ، المشاركة فيها . وتبعا لهذا الرأى تكون العزلة راجعة إلى انفصال المرء عن رفاقه من الناس ، لا إلى وجود إحساسات أو مشاعر فى تجربته تمتنع بالضرورة على الآخرين .

وليس بين الفلاسفة بأجمعهم اتفاق حول كون هذه القضية الوضعية هى ذاتها « ميتافيزيقية » أم أنها مجرد قاعدة من قواعد البحث أو المنهج . ولكن ليس لمسألة الأسماء أهمية كبرى ، طالما أننا ندرك أن مبدأ اشتراك الإحساسات بين الذوات هو التزام أساسى ليس فى ذاته قابلا للتحقيق بمناهج العلم . وكيف يكون قابلا للتحقيق وهو فى قراره ادعاء بشأن الإجراءات والمثل العليا التى يختص بها العلم ذاته ؟ غير أن هذا لا ينفذو أمراً يؤخذ عليه ، إذا أدركنا أن كل فلسفة ، وكل ميتافيزيقا قبل كل شئ ، ترتبط بالتزامات أو مواقف أساسية معينة لا تقبل البرهنة عليها لأنها سابقة على كل برهان .

والحق أن الأهداف الكامنة من وراء فلسفة ماخ واضحة تماما . ففى رأيه أن العلم ، بوصفه النظام المتعلق بالمعرفة التراكمية ، لم يحقق نجاحه الباهر إلا بفضل تمسكه الشديد ، عمليا ، بالمبدأ القائل إن الفرض لا يصبح أن يقبل إلا إذا خضع لشروط قابلة للملاحظة المشتركة بين الذوات . ويجرد تأكيد سلطة هذا المبدأ ، حتى باسم مذهب تجريبي أكثر تسامحا ، يسمح

بالاعتراف بالإحساسات الخاصة التي لا تُعرف إلا بالاستبطان ، يعنى أنه قد أزيلت من الطريق عقبات أنصار الغيبات ، الذين يدعون بصحة قضايا لا يدعمها إلا التحامل أو الوحي أو سلطة أفراد معينين ، ولا شك أن الاعتراف بهذه الأنواع من المعرفة ، ينطوى على نتائج إيديولوجية خطيرة.

ولقد أدرك ماخ بكل وضوح الدلالة الإيديولوجية الأساسية لالتزاماته الفلسفية الخاصة . ولعله من الملائم أن يحتم كتاب كهذا ، يبحث في خلاقات إيديولوجية لها أعظم الأهمية في حياتنا ، بمختارات من كتابات فيلسوف استطاع ، عن إيمان صادق ، أن يؤكد من جديد المثل الروحية العليا الكامنة في « عصر التنوير » . ذاته فقرب نهاية كتاب ماخ العظيم « علم الميكانيكا » نجد الفقرة الآتية : « يبدو أن المذهب العقلى لم يجد مسرعا واسعا للعمل إلا عند ظهور أدب القرن الثامن عشر . ففي هذا الأدب تقابل العلم الإنسانى والفلسفى والتاريخى والتجزيائى ، وشجع كل منهم الآخر . والحق أن كل من تنبعوا جزئيا تجربة هذا التحرر الرائع للعقل البشرى فى أدبه سيظلون يشعرون طوال حياتهم بأسف رثائى عميق على القرن الثامن عشر » . ولقد أدرك ماخ أن المثل العليا القيمة لعصر التنوير لم تواجه بالرفض من جانب الفلاسفة المعادين للرضعة بحسب ، بل إنها أصبحت الآن مهددة من جانب العلماء أنفسهم ، الذين قد يقوضونها دون أن يشعروا . ولقد سمعنا فى الآونة الأخيرة وضعيين معاصرين يصيحون : « عوداً إلى ماخ » عندما أدركوا ونجدد انحرافات بين صفوفهم . ولكن المعنى الحقيقى لصيحتهم هذه ، من وجهة نظر ماخ ذاته ، هو « عوداً إلى عصر التنوير » .

ولقد أثبت منذ عصر ماخ مجادلات خاصة حول صحة برنامج ماخ لتطهير العلم من شوائبه . فرأى عالم الفيزياء الكبير ، ماكس بلانك ، مثلاً ، أن مبدأ الاقتصاد الفكرى عند ماخ يودى ، إذا ما طبق تطبيقاً عاماً ، إلى إعاقه تقدم العلم ذاته على نحو خطير : إذ يشل الخيال العلمى وإيمان العالم

بعمله من حيث هو تصوير صادق للواقع . ورأى آخرون أن كرامة العلم بوصفه أرفع أداة لنقل المعرفة البشرية ، ستختفي إذا ما نظر إلى نظريات العلم الطبيعي ، عموماً ، على أنها لا تمدو أن تكون نظاماً من الصيغ الشاملة المريحة للتنبؤ بحدوث الإحساسات . بل إنه يبدو أن أينشتاين ذاته ، مع إعجابه الشديد بماخ ، قد عارض الوضعية أحياناً في سنواته المتأخرة لأسباب مماثلة .

ومع ذلك فهذه الاعتراضات نفسانية في أساسها ، وهي لا تؤثر في قوة مركز برنامج ماخ من الوجهة الفلسفية . وهناك صوبة أخطر ، تتعلق بالوجه القائل بذهب الظواهر في نظرية المعرفة عند ماخ . وتتضح هذه الصوبة من الدفاع الآتي للأستاذ فيليب فرانك إزاء التأويلات الباطلة لمذهب ماخ : « فالمسألة ليست هي التعبير الفعلي عن جميع القضايا الفيزيائية بوصفها قضايا تعبر عن علاقات بين إدراكاتنا الحسية ، وإنما المهم هو إثبات المبدأ القائل إن القضايا التي يمكن من حيث المبدأ التعبير عنها بوصفها قضايا تعبر عن علاقات بين إدراكاتنا هي وحدها القضايا التي تحمل معنى حقيقياً . على أن هذا الدفاع غير كاف . فقد يتساءل المرء : ولماذا لا تكون المسألة هي القيام فعلاً بما يقول المذهب إن من الممكن القيام به ؟ وكيف ندرك أن المبدأ معنى ، إذا كان من المتفق عليه بوجه عام أن أحداً لم يأت بمثال واضح واحد ترجمت فيه القضايا المتعلقة بالأشياء المادية إلى قضايا أخرى عن العلاقات بين الإحساسات دون فقدان المعنى ؟ إن عدداً كبيراً من الفلاسفة الذين يعطفون ، في النواحي الأخرى ، على فلسفة التجربة العلمية ، يؤمنون في الوقت الحاضر بأن من المستحيل تماماً تنفيذ نظرية ماخ « الظاهراتية » Phenomenalistic ، في المعنى . والسبب الرئيسي لذلك يتعلق في رأيهم بالفروق المنطقية القاطعة بين القضايا الخاصة بالأشياء المادية وبين عمليات وتقارير التجربة المباشرة التي تستخدم لتأكيد هذه القضايا . ولكن حتى لو تعين علينا أن نتخلى عن هذا الجانب في مذهب ماخ ، فإن هذا لا يفي ، مع ذلك ، أن من الواجب

التخلي عن المبدأ الأساسى للتجريبية الوضعية ، أعنى المبدأ القائل إن الملاحظة المشتركة بين الفئات هى المعيار الأساسى الوحيد لجميع القضايا الواقعية . ذلك لأن هذا المبدأ لا يتعلق بإمكان ترجمة القضايا الواقعية (factual) إلى قضايا عن العلاقات بين الإدراكات الحسية ، وإنما بالمسألة الأهم ، الخاصة بطبيعة الدليل الذى يمكن الإتيان به لتأييد أى اعتقاد واقعى factual . وليس التخلي عن هذا المبدأ بالأمر الهين . فعليه يتوقف ، إلى حد غير قليل إمكان المعرفة التراكية وتقدم الرفاق ، بل يتوقف عليه إلى حد بعيد إمكان قيام مجتمع من الأحرار الذين يتعايشون فى عالم مشترك . وليس فى هذه المسألة فارق كبير بين ماخ وبين كانت ذاته . وهكذا تكون قصتنا قد آتت على هذا النحو دورة كاملة .

والمقتطفات الآتية مختارة من الفصل الرابع ، وعنوانه : « التطور الشكلى لم الميكانيكا » من كتاب ماخ « علم الميكانيكا » .

٦ - « وهكذا فإن الفكرة القائلة إن اللاهوت والفيزياء فرعان متميزان للمعرفة قد استغرقت ، منذ بوادرها الأولى لدى كبرنكس حتى صياغتها بشكل نهائى على يد « لاجرانج »^(١) ، قرابة قرنين من الزمان حتى أصبحت واضحة فى أذهان الباحثين . وفى الوقت ذاته لا ينكر أحد أن هذه الحقيقة كانت دائماً واضحة فى أذهان أعمق العلماء ، مثل نيوتن . فرغم

* اسم الكتاب هو « The Science of Mechanics » ، ترجمة T. J. McCormack عن الطبعة الألمانية الثانية . ونشرت الترجمة فى شيكاغو مطبعة : The Open Court Publishing Co. عام ١٨٩٣ . ص ٤٥٦ - ٦٥ و ٤٨١ - ٨٥ . وقد ظهر هذا الكتاب أولاً عام ١٨٨٣ ، بعنوان Die Mechanik in ihrer Entwicklung

(١) جوزيف لوى لاجرانج (١٧٣٦ - ١٨١٣) ، عالم رياضى وفلكى فرنسى ، له أبحاث هامة فى الصور والفلك والميكانيكا التحليلية والمعادلات ، واحتل مناصب عظيمة هامة ، ولاسيما أثناء حكم نابوليون . (المترجم)

تدين نيوتن العميق ، فإنه لم يخلط أبداً بين اللاهوت وبين المسائل العلمية . صحيح أنه قد ختم كتابه في « البصريات » ، الذي ظل ذهنه الواضح الباهر لأمما فيه حتى صفحاته الأخيرة ، بصيغة توبة ذليلة عن غرور الأشياء الأرضية الفانية ، غير أن أبحاثه المتخصصة في البصريات لا تحوى أثراً لللاهوت ، على عكس الحال في أبحاث لينتس . ومثل هذا يمكن أن يقال عن جاليليو وهيجنز Huygens ^(١) ، فكتاباتهم تتفق اتفاقاً شبه مطلق مع وجهة نظر لاجرانج ، ويمكن أن تعد في هذا الصدد كتابات كلاسيكية . غير أن الآراء والميول السائدة لعصر ما ، ينبغي ألا يحكم عليها تبعاً لأعظم أذهان ذلك العصر ، وإنما لأذهان الأوساط فيه .

ولكى نفهم العملية التي نشرحها ها هنا ، ينبغي أن ننظر في الأحوال العامة السائدة في تلك المصوّر . فمن الطبيعي أن ينظر الناس إلى الأشياء من وجهة نظر لاهوتية ، في مرحلة للمدينة يكون الدين فيها هو المصدر الوحيد للتعليم ، ويكون هو النظرية الوحيدة عن العالم ، وأن يعتقدوا أن هذه النظرية هي السليمة في جميع ميادين البحث . ولورجنا بأذهانتنا إلى العهد الذي كان فيه الناس يعزفون فيه على الأرغن بقبضة يدهم ، ولا يستطيعون إجراء العمليات الحسابية إلا إذا كان أمامهم جدول الضرب ، ويؤدون بأيديهم كثير من الأعمال التي يؤديها الناس اليوم بأدمعتهم ، فمن يكون لنا أن نطلب من الناس في وقت كهذا أن يختبروا آراءهم ونظرياتهم بطريقة ناقدة . غير أن هذا التعامل الذهني قد اختفى يبط . وتدرجاً باتساع الأفق العقلي بفضل الكشوف والمخترعات الفنية والعلمية والجغرافية في القرن

(١) كريستيان هيجنز ١٦٢٩ - ١٦٩٥ ! وباضى وفيزيائي هولندي ، ادخل تحسينات هامة على عدسات المنظار القرب (التلسكوب) ، واجري بفضلها كشوفاً فلكية قيمة . وهو أول من استخدم البندول في الساعات ، ووضع نظرية تموجية في الضوء تقابل نظرية نيوتن الجزيئية . (المترجم)

الخامس عشر والسادس عشر ، وبكشف مجالات كان من المستحيل إحراز أى تقدم فيها فى ظل النظرة القديمة إلى الأشياء ، لا لثنى " إلا لأن هذه النظرة قد تكونت قبل معرفة هذه المجالات . وسيظل من العسير دائماً فهم حرية الفكر الهائلة التى ظهرت فى حالات فردية فى العصور الوسطى المتقدمة ، بين اشعراء أولاً ثم بين العلماء . فلا بد أن التنوير كان فى تلك الأيام مبنياً على جهود قلة من الأذهان الخارجة تماماً عن المألوف ؛ ولم تكن تربطه بأراء جمهرة الناس إلا خيوط واحدة إلى أبعد حد ، أخرى بلبلة هذه الآراء منها بقة وعما . ويسود أن المذهب العقلى لم يجمد مسرحاً واسعاً للعمل إلا عند ظهور أدب القرن الثامن عشر . فى هذا الأدب تقابل العلم الإنسانى والفلسفى والتاريخى والفيزيائى ، وشجع كل منهم الآخر . والحق أن كل من تقبوا جزئياً تجربة هذا التحرر الرائع للعقل البشرى فى أدبه ، سيظلون يشعرون طوال حياتهم بأسف رثائى عميق على القرن الثامن عشر .

٧ - وإذن فقد تم اتخلى عن وجهة النظر القديمة ، ولم يعد تاريخها يُتلمس الآن إلا فى صورة المبادئ الميكانيكية . وستظل هذه الصورة غريبة عنا طالما أننا نجهل أصلها . وقد حلت بالتدريج على النظرة اللاهوتية إلى الأشياء نظرة أخرى أشد صرامة ، واقررت هذه بكسب كبير فى التنوير كاسفين الآن بإيجاز .

فنعندنا نقول إن الضوء يسير فى أقصر الطرق زمناً ، ندرك فى تعبير كهذا أموراً كثيرة . ولكننا لا نعرف حتى الآن لماذا يفضل الضوء أقصر الطرق زمناً . ولو قلنا إن السبب هو حكمة الخالق ، لسدنا بذلك الطريق على كل معرفة تالية للظاهرة . وإنا لنعلم اليوم أن الضوء يسير فى جميع الطرق . ولكن موجات الضوء تقوى بعضها بعضاً فى أقصر الطرق زمناً غريب ، بحيث لا تحدث نتيجة ملحوظة إلا فى حالة هذه الطرق . وهكذا

يدو فقط أن الضوء يسير في أقصر الطرق زمنا . وبعد أن أزعجت الأفكار المفروضة السائدة حول هذه المسائل ، اكتشفت على الفور ، إلى جانب الاقتصاد المفروض في سلوك الطبيعة ، حالات ظهرت فيها أوضاع أمثلة الإسراف فيها . ومن قبيل هذه الحالات ، ما أشار إليه « ياكوبي Jacobi »^(١) ، في صدد مبدأ الفعل الأدنى « principle of least action » الذي قال به « أويلر Euler » ،^(٢) . وإذن فكثير من الظواهر الطبيعية تبعت فينا اعتقاداً بوجود الاقتصاد فيها ، لا شيء إلا لأنها لا تظهر للعيان إلا عندما يحدث عرْضا تراكم اقتصادي للتناجز . وتلك هي نفس الفكرة التي قال بها دارون في ميدان الطبيعة العضوية ، مطبقة هنا على مجال الطبيعة غير العضوية . فنحن نيسر بفريرتنا فهمنا للطبيعة بأن نطبق عليه الأفكار الاقتصادية المألوفة لدينا .

* * *

وهنا يكون للمرء كل الحق في أن يوجه السؤال الآتي :

إذا كانت وجهة النظر اللاهوتية التي أدت إلى وضع مبادئ الميكانيكا باطلة تماما ، فكيف حدث أن جاءت هذه المبادئ ذاتها صحيحة في جميع النقط الأساسية ؟ والجواب على ذلك يسير ، فمن الملاحظ أولاً أن وجهه النظر

(١) هناك شخصيتان بهذا الاسم يحتمل أن يكون المؤلف قد قصدهما من اشارته هذه : أولاها شخصية فريدرش هينرش ياكوبي (١٧٤٣ - ١٨١٩) الفيلسوف الألماني المعروف بكتاباتهِ عن استينوزا وتأكيدهِ لأهمية تجربة الإيمان . والشخصية الأخرى ، والأرجح أنها هي المقصودة في هذا السياق ، هي : كارل جوستاف ياكوبي (١٨٠٤ - ١٨٥١) وهو عالم رياضياتي مشهور ألف أبحاثا هامة في المعادلات الرياضية ونظرية العدد . (المترجم)

(٢) ليونهارد أويلر (١٧٠٧ - ١٧٩٢) ، عالم رياضيات سويسري ، اشتهر بأبحاثه في حساب التفاضل وحساب المثلثات والرياضة التحليلية والميكانيكا . كذلك ساهم بأبحاث قيمة في الفلك والبصريات ، وله في الرياضة معادلة وضعية أطلق عليها اسمه . (المترجم)

اللاهوتية لم تكن هي مصدر مضمونات المبادئ . وإنما حدثت شكلها
غصب ؛ أما المادة فقد استمدت من التجربة . وكان من الممكن أن يحدث
تأثير مماثل لهذا بفضل أى نمط فكرى سائد ، كوقف تجارى من ذلك النوع
الذى أثر ، على الأرجح ، فى تفكير ستيفنوس Stevinus . . . وثانياً فإن
النظرة اللاهوتية إلى الطبيعة ترجع فى أصلها إلى محاولة للوصول إلى نظرة
أشمل إلى العالم - وهى نفس المحاولة الكامنة من وراء العلم الفيزيائى .
وعلى ذلك ، حتى لو سلمنا بأن الفلسفة الفيزيائية للاهوت مبحث عقيم ،
وهودة إلى مرتبة أدنى من الثقافة العلمية ، فمن يتعين علينا مع ذلك
أن نقفد الأساس السليم الذى ظهرت منه ، والذى لا يختلف عن أساس
البحث للفيزيائى الصحيح .

* * *

إن القول بإرادة وعقل فعالين فى الطبيعة ليس وفقاً على عقيدة التوحيد
المسيحية . بل إن الفكرة ، على عكس ذلك ، مألوفة تماماً فى العهد الوثنى
وهذه العبادات السحرية . غير أن الوثنية تجد هذه الإرادة وهذا العقل فى
الظواهر الفردية وحدها ، فى حين تلتصهما عقائد التوحيد فى الكل . .
وفضلاً عن ذلك فليس ثمة توحيد خالص . فالتوحيد اليهودى فى الإنجيل
لا يخلو من إيمان بالجن والشياطين والسحرة ؛ والتوحيد المسيحى فى العصور
الوسطى أكثر من ذلك احتشاداً بالآفكار الوثنية . . .

٨ - ولم يتمكن العلم الفيزيائى من التخلص من هذه الأفكار إلا ببطء
شديد .

فن الطبيعى أن تؤكد هذه الأفكار ذاتها بإصرار . فالتحليل العلمى
والمعرفة التصويرية لا يتناولان إلا قدراً ضئيلاً جداً من تلك الدوافع العديدة
التي تحكم فى الإنسان بقوة جبارة ، والتي تقذيه وتحفظه وتنميه ، دون معرفة

أورقابة من جانبه — تلك الدوافع التي تمثلت في العصور الوسطى مظاهر مرضية مفرطة لها . والطابع الأساسي لكل هذه الفرائض هو الشعور بوجودتنا مع الطبيعة وبماثلتنا لها ، وهو شعور يمكن إسكاته أحيانا ، ولكنه لا يستتبع أبداً بالاستغراق في المشاغل العقلية ، وله قطعاً أساس سليم . مهما كانت النتائج الدينية الممتعة التي يؤدي إليها .

٩ — ولقد تصور « الموسوعيون »^(١) الفرنسيون في القرن الثامن عشر أنهم ليسوا بعبدين عن الوصول إلى تفسير نهائي للعالم ببادئ فيزيائية وميكانيكية ، بل إن لابلأس قد تصور ذهننا قادراً على التنبؤ بتقدم الطبيعة حتى الأزل . لو أنه أدرك الكتل المادية ومواقعها وسرعاتها الأصلية . ويحق لنا أن نلتبس العذر لهذا الإفراط المتفاؤل في تقدير مجال الأفكار الفيزيائية الميكانيكية الجديدة لدى مفكرى القرن الثامن عشر . بل إنه في الحق لآمل منقش ، نبيل ، رفيع ، ولنا أن نشعر بمطف عميق على هذا التعبير من السرور العقلي الذي لا نجد له في التاريخ نظيراً . أما الآن . بعد انقضاء قرن من الزمان ، وبعد أن أصبح حكماً أكثر رزانة ، فإن نظرة الموسوعيين إلى العالم تبدو لنا من قبيل « الأسطورة الميكانيكية » . على حين كانت نظرة الأديان القديمة أسطورة قائمة على بحث الحياة في الكون بأسره . فالرأيان

١١ : مجموعة من الفلاسفة والمفكرين اشتركوا في تأليف موسوعة جامعة في فرنسا في القرن الثامن عشر : أطلقوا عليها اسم « القاموس المنهجي للعلوم والفنون والحرف » . وكان زعيمهم هو الفيلسوف « ديدرو Diderot » . معاونه « دالمبير D'Alembert » واشترك معهما مونتسكيو وفولتير وروسو وتورجو . وقد اشتهر عملهم المشترك هذا بالروح العلمية الدقيقة التي كتب بها ، والتي استمدت من المناهج العلمية لدى بيكن وديكارت ولوك ونيوتن . ومن النزعة العلمية المادية لدى الكثيرين من مؤلفيها . وكانت « الموسوعة » . بتزعتها التحررية ، من أقوى العوامل العقلية التي ساعدت على قيام الثورة الفرنسية . (الترجمة)

مما يتطوّران على مبالغات مفرطة خيالية في إدراك ناقص . أما البحث الفيزيائي الدقيق فسوف يؤدي إلى تحليل لإحساسنا . وعندئذ سنكتشف أن عيشنا لا يختلف أساساً عن ميل حامض الكبريتيك إلى الزئبق ، وأن إرادتنا لا تختلف كثيراً عن ضغط حجر ، كما يبدو الآن . كذلك سنشعر بأنفسنا أقرب إلى الطبيعة . دون أن يكون من الضروري أن تتحول إلى كتلة سديمية غامضة من الجزيئات أو أن نجعل من الطبيعة مرتعاً للعفاريث . ولا شك في أننا لا نستطيع إلا أن نحزن الاتجاه الذي ينبغي أن نلتصق فيه هذا التنوير ، نتيجة لأبحاث طويلة مضنية . فاستباق النتيجة ، بل محاولة إدخالها في أي بحث على حالي ، ليس علماً وإنما لاهوت .

إن العلم الفيزيائي لا يدعي أنه نظرة « كاملة » إلى العالم ؛ وإنما يقول فقط إنه يعمل بلوغ نظرة كاملة في المستقبل . وإن أعلى فلسفة يتصف بها الباحث العلمي إنما هي تحمل هذه النظرة غير الكاملة إلى العالم ، وتفضيلها على نظرة تبدو كاملة ، ولكنها غير صحيحة . وإن معتقداتنا الدينية لتظل دائماً من شئوننا الخاصة ، طالما أننا لا نقحمها على المجالات الأخرى ولا نطبقها على أمور تخضع لشرع سلطة مخالفة . وهذا موضوع تباين فيه آراء الباحثين الفيزيائيين أنفسهم تبايناً شديداً ، حسب نطاق أذهانهم وتقديرهم للنتائج .

إن العلم الفيزيائي لا يبحث على الإطلاق في الأشياء التي تظل على الهوام بعيدة عن متناول البحث الدقيق ، أو ما زالت حتى الآن بعيدة عنه . ولكن إذا ما حدث أن خضعت للعلم الدقيق مجالات هي اليوم مستحصية عليه ، فلن يتردد إنسان سليم العقل ، أو شخص يعتز بشرف موقفه من نفسه ومن الآخرين ، في المضي في البحث بحيث يستبدل بآرائه الخاصة عن هذه المجالات معرفة إيجابية بها .

فإذا كنا نرى المجتمع يتذبذب اليوم ، ويغير آرائه في المسألة الواحدة . حسب هواه وتبعاً لحوادث الأسبوع ، كما تتغير السلام الموسيقية في الأرغن ، ثم نرى ما يستتبع ذلك من قلق ذهني عميق ، فلنعلم أن هذه هي النتيجة الطبيعية الضرورية للطابع الناهض العابر الذي تقسم به فلسفتنا . فمن المستحيل أن يحصل المرء على نظرة سليمة إلى العالم وكأن هذه النظرة هبة تقدم إليه ، وإنما يتعين عليها اكتسابها بالعمل الشاق . وإن إطلاق العنان للعقل والتجربة في الحالات التي لا يستطيع سوامها التحكم فيها ، إنما هو السبيل الوحيد إلى تحقيق ازدهار الفهرية بالاقتراب التدريجي البطيء ، والأكيد في الوقت ذاته ، من المثل الأعلى لرأى موحد في العالم ، يكون هو وحده الذي يتمشى مع اقتصاد الذهن السليم .

رابعاً - اقتصاد العلم

١ - إن هدف العلم هو الاستعاضة عن التجارب أو توفيرها عن طريق استعادة الوقائع واستباقها في الفكر . فالذاكرة أقرب إلى تناول اليد من التجربة ، وكثيراً ما تحقق نفس غرضها . هذه المهمة الاقتصادية للعلم ، التي تملأ حياته بأسرها ، واضحة لأول وهلة ، وإن الاعتراف الكامل بها لكفيل باستبعاد كل تصوف في العلم .

والعلم ينقل بالتلقين ، حتى ينتفع الشخص من خبرة الآخر ويعني من عناء جمعها لنفسه ، ولذا تحتزن تجارب أجيال بأسرها في المكتبات لإعفاء الأجيال القادمة من هذا العناء .

واللغة ، التي هي أداة هذا النقل ، هي ذاتها جهد اقتصادي : إذ تخل التجارب أو تقسم إلى تجارب أبسط وأقرب إلى معرفتنا ، ثم يرمز إليها ، مع بعض التضحية بالدقة . وما زالت رموز التخاطب محصورة في استخدام

في حدود قومية ، وستظل قطما كذلك مدة طويلة . غير أن اللغة المكتوبة .
تتحول بالتدريج الى إتخاذ طابع مثالي شامل . . .

٢ - وعندما نستعيد الواقع في الفكر ، لانستعيدها كاملة أبداً ، بل
نستعيد منها ذلك الجزء الذي يهمنا ، مدفوعين في ذلك بالمنفعة العملية ،
سواء أكان بطريق مباشر أم غير مباشر . وهكذا تكون استعادتنا تجريديات
على الدوام . وهنا أيضا نجد نزوعا الى الاقتصاد .

إن الطبيعة تتألف من إحساسات هي عناصرها . ومع ذلك فقد النقط
الإنسان البدائي أول الأمر مركبات معينة لهذه العناصر - أعني تلك التي
تسم بثبات نسبي وبأهمية أعظم بالنسبة إليه . فأول الكلمات وأقدمها هي
أسماء الأشياء . وحتى في هذه المرحلة نجد عملية تجريدية ، أي تجريداً
للأشياء عما يحيط بها ، ومن التغيرات الصغيرة المستمرة التي تمر بها هذه
الإحساسات المركبة ، والتي لا نلاحظ لأنها ليست بذات أهمية عملية .
فلا وجود لشيء لا يتغير . وإنما الشيء تجريد ، والاسم رمز ، لمركب من
العناصر تجرد منه التغيرات . والسبب الذي يجعلنا نطلق كلمة واحدة على
مركب كامل هو أننا نريد أن نوحى بكل الإحساسات المكونة دفعة واحدة .
وعندما نلاحظ فيما بعد قابلية الشيء للتغير ، لانستطيع في الوقت ذاته أن
نتمسك بفكرة دوام الشيء . ما لم نلجأ الى تصور شيء في ذاته ، أو ما يشبه
ذلك من التصورات الممتنعة . فالإحساسات ليست علامات على الأشياء ،
وإنما الشيء هو في الواقع رمز فكري لإحساس مركب ذي ثبات نسبي .
وبعبارة أصح ، فالعالم ليس مؤلفاً من أشياء ، هي عناصره ، وإنما من ألوان
وأصوات وضغوط وأمكنة وأزمنة ، وبالاختصار فهو مؤلف مما نسميه
عادة بالإحساسات الفردية .

وما العملية بأسرها إلا مسألة اقتصاد . فنحن نبدأ ، في استعادة الواقع ،
بالمركبات الأكثر دواما والأقرب إلى معرفتنا المألوفة ، ونكمل هذه فيما بعد

بالمركبات غير المألوفة عن طريق التصريبات . وهكذا نتحدث عن أسطوانة مخزنة ، وعن مكعب ذى أحرف مشطوفة ، وهى تسميات تتلوى على تناقضات ، مالم تقبل الرأى الوارد هاهنا . وجميع الأحكام إنما هى توسيع وتصويب لأفكار سلم بها من قبل .

٣ — عندما نتحدث عن علة ومعلول ، نتعمد إبراز تلك العناصر التى ينبغى أن ننتبه إليها عند استعادة واقعة من الناحية التى تهمن فيها . فليس فى الطبيعة علة ولا معلول ، وليس فيها إلا وجود فردى ، فالطبيعة تكون غسب . وليس لتردد وقوع الحالات المماثلة التى يرتبط فيها مع ب على القوام ، أى ينتج فيها المائل فى الظروف المماثلة ، وهى ماهية الارتباط بين العلة والمعلول — ليس لهذا وجود إلا فى التجريد الذى نقوم به بقصد استعادة الوقائع ذهنياً . فإذا ما أصبحت إحدى الوقائع مألوفة ، فلن نحتاج إلى إبراز سمانها الرابطة ، ولن يعود انتباهنا موجهاً إلى ماهو جديد ومستغرب ، ولانعود نتحدث عن العلة والمعلول . . .

ويبدو أن التفسير الطبيعى المعقول هو الآتى : ففكرة العلة والمعلول قد ظهرت أصلاً من محاولة لاستعادة الوقائع فى الفكر . فى البداية يعد الارتباط بين ا ، ب ، وبين ج ، د ، وبين س . ص ، أخ أمراً مألوفاً . ولكن بعد اكتساب قدر أكبر من المعرفة ، وملاحظة ارتباط بين ك و ل فكثيراً ما يحدث أننا نعرف على ك على أنها مؤلفة من ا و ج و س . وعلى ل على أنها مركبة من ب و د و ص ، وهى ظواهر كان ارتباطها من قبل واقعة مألوفة ، وبالتالي تكون له لدينا سلطة أعلى . وهذا يفسر السبب الذى من أجله ينظر الخبير إلى الحادث الجديد نظرة تختلف عن نظرة الشخص الساذج إليه . فالتجربة الجديدة تستثير بمجموع التجارب القديمة . وهكذا توجد فى الذهن بالفعل « فكرة » تدرج تحتها التجارب الجديدة ، غير أن هذه الفكرة ذاتها قد تكونت بالتجربة . وربما كان أصل فكرة ضرورة

الارتباط العلوي هو حركاتنا الإرادية في العالم والتغيرات التي تحدثها هذه الحركات بطريق غير مباشر، كما افترض هيوم ، وعرضه فيه شوبنهاور .

إن قدرأ كبيراً من سلطة فكرتي العلة والحول إنما يرجع إلى أنهما تكونتا غريزياً وبطريقة لا إرادية، وإلى أننا لانشعر على نحو ملبوس بأننا قد سامعنا بشيء في تكوينهما . وهكذا نستطيع أن نقول فعلاً إن حاسة العلية عندنا لم يكتسبها الفرد، وإنما صُقلت بالتدريج في تطور الجنس . ومن ثم فالعلة والمعلول أمور فكرية ، لها وظيفة اقتصادية . ولا يمكن الكلام عن سبب ظهورهما ، إذ أننا لانعرف السؤال عن « السبب » إلا بالتجريد من اطرادات .

الفصل الثالث عشر

حاشية خامية غير علمية

ظهر قرب نهاية القرن التاسع عشر ، كما لاحظنا عند الحديث عن ماخ ، رد فعل على طرق التفلسف التي سادت طوال جزء كبير من ذلك القرن . وقد استمر رد الفعل هذا ، ولا سيما في البلدان الناطقة بالإنجليزية ، طوال معظم السنوات المنقضية من القرن العشرين ، وكانت تلك ثورة ضرورية ، ومحمودة في نواح عديدة . فقد سُمّ الفلاسفة لغة الممتعات والغموض وأسلوب الميجليين ، وضجروا من منهج ديكارتكي يبيع لمن يمارسونه ألا يقولوا أبداً ما يعنونه أو أن يعنوا ما يقولونه . وتضاءلت الثقة بالتدريج بذلك الاتجاه المميز لفلاسفة القرن التاسع عشر ، اتجه وضع فلسفات طموحة للتاريخ وقوانين حتمية للتطور التاريخي مثلاً تضاءلت الثقة بتلك النفسية التاريخية للنامضة التي بدا أنها تنطوى على القول بأن أى شيء يكون صحيحاً أو صائباً طالما أنه يعبر عن روح عصره . وبعد العصر الذهبي للنظرية التطورية بدأ الفلاسفة والعلماء على السواء يزدادون شكاً في المنهج التاريخي من حيث هو المفتاح الكفيل بفتح جميع أبواب دار المعرفة . وأثبت تطور الحوادث أن الآمال العريضة التي عُلقت على المنهج لم تتحقق ، واضطرت علوم الإنسان إلى العودة إلى أساليب أقل إثارة ، وأقرب إلى الأساليب المستخدمة في العلوم الفيزيائية . بل إن الوعي التاريخي ذاته قد أصبح أمراً مشكوكاً فيه ، إذ أعلن فلاسفة مشهورون مثل برتراند رسل^(١) من جديد لازمانية

(١) برتراند رسل (ولد ١٨٧٢) ، أشهر الفلاسفة البريطانيين المعاصرين
اشتهر بخلافاته العديدة مع السلطات الرسمية منذ معارضته للحرب =

الحقيقة ، وشمول المناهج التي تمسكوا هم أنفسهم بها .

وباقتراب القرن السابق من نهايته ، شبت أمريكا أخيراً عن الطوق ،
فلسفياً ، في أشخاص تشارلس بيرس ووليم جيمس وجون ديوى (١) .
فأكد دعاة فلسفة البرجماتزم الجديدة هؤلاء ، باقتناع وتأکید متزايدين ،
أن وظيفة الفكر بأسرها إنما هي إيجاد عادات سلوكية . ورأى بيرس أن
معنى أية فكرة لا يمكن تحديده إلا بملاحظة العادات السلوكية التي تؤدي
إليها ؛ وأوجز رأيه في قوله : « إن معنى الشيء ليس إلا ما ينطوى عليه من
العادات » ، ونتيجة هذا الرأي واضحة : فإذا لم يتسن الوصول إلى عادات
سلوكية مرتبطة بلفظ ما ، فليس لهذا اللفظ ، بالنسبة إلى جميع الأغراض
العملية ، معنى . وهكذا بدا أن انعدام البرجماتى للمعنى قد وصم ، بضربة
واحدة ، كل ما قاله المثاليون عن المطلق ، لا بأنه باطل فحسب ، بل بأنه خلو
من المعنى . غير أن الدعيار في الواقع حدين ، ولم يكن البرجماتيون أقرب
إلى الميتافيزيقا المادية عند مفكر مثل سينر منهم إلى مثالية فيلسوف
كهيغل . ولنعبر عن المسألة بطريقة وليام جيمس المرححة ، فتساءل :
ما هي « القيمة النقدية » لكل المنازعات الصاخبة بين المثاليين والماديين ؟
هذا سؤال ينبغي أن نعترف بأن معظم البرجماتيين لم يصيروا على الإجابة
عليه فيما عدا جيمس ذاته . فقد كانوا أكثر اهتماماً بإيضاح أن دعاة « الكون

= العالمية الأولى حتى محاولاته الأخيرة لمناصرة حملة السلام والحيلولة
دون حرب عالمية ثالثة . أحدث انقلاباً في التفكير الفلسفى الانجوسكسونى
بكتابه « مبادئ الرياضيات » الذى اشترك فيه مع الفرد نورث هوايتهد ،
وهو من اخصب المفكرين انتاجاً ، كما أن نطاق كتاباته عظيم الاتساع ، يمتد
من فلسفة الرياضيات حتى مشكلات الحرب والسلام ، والاسرة ،
والتنظيم الاجتماعى . (المترجم) .

(١) ثلاثة من أقطاب مذهب البرجماتزم الأمريكى ، وقد شرحت آراؤهم
خلال النص ذاته بما فيه الكفاية . (المترجم)

المعقد ، كانوا هم أنفسهم من ذوى العقول المعقدة ، أكثر منهم بالبحث عن الدور المتداد للأحكام الميتافيزيقية في الحياة البشرية . كما أنهم لم يترشوا ليفكروا في مدى ما يدينون به هم أنفسهم لتلك السوايق الواضحة للبرجمانية ، التي ظهرت في كتابات كانت وففتشه وفيتشه . ولو أمعنوا الفكر في المسألة ، كما ابتل إليهم « جوشيارويس »^(١) ، أن يفعلوا ، لكان من الجائز أن يجدوا أن روح المثالية الكامنة كانت قريبة في نواح عدة من روح فلسفتهم الخاصة .

وإلى جانب الاسئلة المتعلقة بوجود معنى للقضايا الفلسفية في القرن التاسع عشر ، ظهرت اعتراضات لا تقل عن ذلك أهمية . على المفاهيم السائدة حينئذ لمهمة الفلسفة ذاتها . فقد اعترض جيمس ، ومعاصراه الإنجليزيان الأصغر سناً ، ج . ١ . مور C. E. Moore^(٢) ، وبرتراند رسل ، على اتجاه الفلاسفة المشهورين في القرن التاسع عشر إلى بناء مذاهب فلسفية ضخمة ، وأكدوا أن التقدم الفلسفي لا يتحقق إلا من التحليل الأكثر تفصيلاً للتصورات الجزئية ، والدراسة المتخصصة لمشكلات محددة . وأدى هذا المزاج التمردى الجديد إلى إعراض عن الروح المذهبية الفلسفية القديمة المفرطة ، وعن المركبات الضخمة التي كونها هيجل وسبنسر ،

(١) جوشيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) فيلسوف أمريكي ، يعد زعيم المثاليين الأمريكيين ، كما أنه من أقوى أساتذة الفلسفة بها تأثيراً . له مؤلفات هامة مثل « روح الفلسفة الحديثة » ، و « العالم والفرد » ، و « فلسفة الولاء » . (المترجم)

(٢) جورج إدوارد مور ، فيلسوف انجليزي ، ظل طيلة حياته العميلة يقوم بالتدريس بجامعة كمبريدج ، وهو من الواقعيين المحدثين ، وموقفه أعمام في الفلسفة النظرية يشبه موقف برتراند رسل الي حد ما - ومن أشهر كتبه « مبادئ علم الأخلاق » و « دراسات فلسفية » . (المترجم)

والتي تولد شعوراً غامضاً بالاطمئنان دون أن تساهم بشيء في فهمنا الطبيعة .
فقد هاجم مور تناقضات المثالية باسم الرأي الشائع لدى الإنسان العاوى ؛
وهاجما رسل باسم العلم ، ورفض كلاهما طريقة التفلسف هذه ، التي
لا يتوافر فيها شرط الوضوح والتمييز الديكارتي . ورفضاً بشدة نظرية
الترابط (Coherence) عن الحقيقة ، وفكرة العلاقات الداخلية ، مؤكدين
— كما فعل هيوم من قبلهما — أنه ليس ثمة علاقات داخلية ،
أو « ضرورية » بين الأمور الواقعية ، ورأيا أن معيار الحقيقة لا يمكن أن
يكون مجرد الترابط أو الاتساق الداخلي فقط ، بل إن المعيار النهائي لأي
قضية إنما هو مطابقتها الواقعة ملاحظة . وزعما بأنهما « واقعيان » ، ولعله قد
فانهما أحياناً أن موقفهما الأساسى يتعرض للخطر بفعل نقد المقل الذى كان
أعظم ما حققته كات وأتباعه المثاليين .

على أن الفلسفات البرجماتية والواقعية الجديدة التي أخذت في الظهور عند
مطلع القرن الحيد كانت مصممة ، من وراء هذا كله ، على التقريب على
نحو أوثق بين الفلسفة وبين الرياضيات والعلوم التجريبية . فقد كان رسل
كأسلافه من فلاسفة القرن السابع عشر ، بمنهم بفلسفة عقلية جديدة لا تعترف
بوجود فارق أساسى بين الفلسفة والعلم . بل إنه ذهب إلى حد القول بأن
الأخلاق والفلسفة السياسية ليستا في الواقع جزءاً من الفلسفة على الإطلاق ،
إذا أنهما لا يمتنيان بالحقيقة . وإنما بالتعبير عن المواقف وتنظيمها حسب .

وفي رأي أن ما حققه هؤلاء المفكرون اللامعون قد ساهم بدور كبير
في توير البشر . غير أن ثمة دلائل تدل على بدء ظهور اتجاه إلى تقدير
فال . القرن التاسع عشر تقدراً أهدل وأكثر عطفاً ، بدأ أكثر من خمسين
سنة كان فيها تأثير جيمس وبيرس وديوى في أمريكا ، ومور ورسل في
انجلترا ، هو التأثير الغالب . فقد بدأنا فذكر أنفسنا ، أولاً ، بأن روح
التوير لم تختف بالفعل قط في القرن التاسع عشر ، وبأن الفلسفات السائدة

في عصرنا هي في أساسها استمرار للواقف الفلسفية التي دافع عنها مفكرو ذلك القرن بقوة ومقدرة . بل إن الوضعية ذاتها ، كما رأينا ، هي وليدة القرن التاسع عشر ، كما أن مواقف المذهب التجريبي والمذهب الطبيعي قد ظلت سائدة لدى مل وسينسر ، بل لدى نيتشه وماركس . ومن الممكن أن يقال بالفعل إن المتأله لم تعد هي القوة الغالبة على فلسفة القارة الأوروبية بعد عصر هيجل ، وأن تأثيرها الأكبر كان بعد سنة ١٨٥٠ مقتصرأ على بلدين ناطقين بالإنجليزية وأكثر تخلفا في هذا الميدان ، وهما إنجلترا وأمريكا . وبالاختصار فليتنا ألا ننسى أن القرن التاسع عشر ، مع كل ثورته الرومانيسكية على «عصر العقل» ، كان هو ذاته قرن تقدم على عظيم . بل إن المعارضة العنيفة العنيفة التي قوبلت بها الأفكار الجديدة في علم الحياة التطوري وعلم النفس وعلم الاجتماع «الوضعيين» الجديدين من جانب الأوساط المتسكة بالتقاليد القديمة ، إنما تدل على تزايد قوة النظرة العلمية إلى الإنسان طوال هذه الفترة . ولا يقتصر الأمر على الفلاسفة والعلماء فقط ، بل إن روائيين مثل «جورج إليوت» George Eliot ، و«سمويل بطلر» Samuel Butler ،^(٢) يشهدان بتلك القوة التي اكتسبتها النظرة العلمية بين أوساط المثقفين عامة في القرن التاسع عشر . بل إن «ماتيو أرنولد» نفسه ، الذي حارب في معركة المزرخة اليائسة دفاعا عن «قوانين الملحنين» والمعبري ، قد تأثر إلى حد بعيد بالزعة الطليعية والعلمية لعصره . ويمكن القول إن كتابه

(١) جورج إليوت (١٨١٩ - ١٨٨٠) روائية انجليزية ، ثارت على البيئة الدينية المحافظة التي نشأت فيها ، وعاشت حياة متحررة إلى حد بعيد بالنسبة إلى ظروف عصرها الفكتوري ، مما أثار حولها كثيرا من الانتقادات . (المترجم)

(٢) «سمويل بطلر» (١٨٣٥ - ١٩٠٢) كاتب انجليزي ، ثار على الطقوس الدينية التقليدية ، وكرس حياته للفن والموسيقى والبيولوجيا (علم الحياة) والأدب ، وألف كثيرا من الكتب والمقالات الأيية حول نظرية التطور ، التي لم يكن يقيدها تأييدا كاملا . (المترجم)

« الأدب والعقيدة الثابتة Literature and Dogma » هو بمعنى معين ، استباق تنبؤى لمذاهب اللاهوت التحررية أو الوضعية المتأخرة التي تحاول الاحتفاظ بسلطة الكتاب المقدس وقيمته الأخلاقية عن طريق إبعاده تماماً من مجال الكتابة الواقعية وإدراجه ضمن نطاق « الأدب » ، الذي لا تكون مهمته هي المعرفة بقدر ما تكون « نقد الحياة » .

غير أن ثمة دلالات أخرى على أن الفلاسفة المعاصرين قد بدأوا يعترفون بالآواصر التي تجمع بينهم وبين كبار فلاسفة القرن التاسع عشر . ومن أسباب ذلك أننا أصبحنا ندرك أن المشكلات الحضرية الكبرى التي شغلت أذهان فلاسفة القرن التاسع عشر ما زالت قائمة بينما . فظهور إيديولوجيات لا عقلية كالفاشية والنازية ، وبانتشار الشيوعية ، وإحياء الأديان فوق الطبيعية في الغرب في الآونة الأخيرة ، اضطر فلاسفة القرن العشرين إلى إعادة النظر في إيمانهم بالعقل ، والتزامهم الأعلى بكتب العلم المقدسة ، أو ما يسمونه « موقف الإنسان العادي » . وهكذا بدأ الفلاسفة ، بعد فترة من التحليل المفصل للأسس المنطقية للعلم ، يدركون أن النقد الأم للعقل ، الذي بدأه كانت وواصله المثاليون ، ما زال مهمة فلسفية لاغناء عنها ، وأنه بدون ذلك النقد قد يكسب دعاة الجهالة والفضيحات المعركة لعدم وجود خصم يقف في وجههم .

لقد كان في العصر الذهبي لفلسفة القرن التاسع عشر عمق وحرية روحية يخلق بنا أن نحاول استعادتهما . وقد يحتقر الفلاسفة العلميون الإيديولوجية ، غير أن هذا لن يكون إلا على حسابهم . وقد تضيق مكاسبهم العقلية التي أحرزوها بمجد جديد في موجة من اللاعقلية الفلسفية واللاهوتية إذا ما ظلوا يرفضون الاقتداء بأسلافهم العظام ، مثل كونت ومل وماخ . ومن المحال أن يأتي وقت تكون فيه قضية التنوير قد رجت نهائياً . وعلى أصدقاء العلم أنفسهم إذا ما شاءوا أن يبقوا روح التنوير حية في عصر معارضة إيديولوجية عميقة لها ، أن يدخلوا هم أنفسهم في حلبة الإيديولوجية . ومعنى ذلك أن يمارس

المرء الميتافيزيقا، طوعاً أو كرها، بمعنى واحد على الأقل من معاني هذا اللفظ الغامض .

ومع ذلك ، فليتنا هنا أن نتعرف بفضل اللشاليين في مسألة معينة . فالميتافيزيقا عندهم لاتعنى علماً أسمى من العلوم ، وإنما وضع صيغة للالتزامات البشرية الأساسية والدفاع عنها . وإن تأكيدهم للترباط بوصفه معيار الصحة الميتافيزيقية ليوحى هو ذاته بأن امتلاء الحياة . لا مطابقة الوقائع ، هو الهدف النهائي للبحث الميتافيزيقي . ولقد أدى حديثهم عن « عالم الواقع reality » ، إلى إثارة الحيرة في أذهان الكثير من الشراح ، ولكن كون قضايام الميتافيزيقية تهتم دائماً « بالواقع الفكري أو المثالي » لا ، بالوجود ، في الواقع ، يجعل من انوضح تماماً أن المهمة الأساسية للميتافيزيقا عندهم ليست وصف طبيعة الأشياء ، وإنما صياغة نظرية مترابطة إلى العالم ، كافية لإرشاد السلوك في الحياة .

والواقع ، كما أدرك هيجل ، أن الإنسان يستخدم أنواعاً كثيرة مختلفة من الصور الرمزية ، بحيث يرغب الحكيم على صحة أية قضية حسب المعايير المتعلقة بالغايات التي تستهدفها هذه القضية . مثال ذلك أن القول بأن الأحكام الأخلاقية لا معنى لها ، لا شيء - إلا لأن لفظي « الخير » و « الشر » لا يدلان على أية صفات للأشياء يمكن ملاحظتها ، معناه الافتراض مقدماً بأن نسبة مثل هذه الصفات إلى الظواهر هو الهدف الوحيد للكلام . ولكن لم نقول بفرض كهذا ؟ إن المسألة هي أن أية صورة للكلام ذات مرمى ، وتوجه إلى تحقيق هدف إنساني جدى ، لابد أن يكون لها معنى ، وذلك في واحد من المفاهيم الثابتة المستقرة لكلمة « المعنى » .

وإن البرجمانيين أنفسهم ليعترفون بذلك . فأتسميه فلسفة القرن التاسع عشر بالميتافيزيقا قد يكون ذا دلالة ، بل قد يكون ضرورياً للسلوك في الحياة ، ؟ حلوا لم يكن له معنى « على » . وهنا يحق لنا أن نهب بالمبدأ البرجماني

القاتل إن معنى أى قول لا يكون في الأفكار الواضحة المتميزة ، وإنما في عادات الفعل المرتبطة به . فالأنواع المختلفة للكلام مخصصة لتحقيق أغراض مختلفة من السلوك ، ليست إقامة العلم إلا نوعاً رئيسياً واحداً ، وواحداً فقط ، منها . ولما كان الأمر كذلك ، فليس للمحلل المفكر أن يعلن خطأ الميتافيزيقا من المعنى إلا بعد أن يبحث أولاً في دورها الاجتماعي المميز لها . كما لا يجوز له أن يحكم على صحتها مقدماً بمعايير لا تنطبق إلا على نوع آخر من أنواع النشاط البشرى . وهذا ، إن لم أكن مخطئاً ، هو عين ما تنطوى عليه نظرية « العقلين » عند كانت . كما أنه جزء مما ينطوى عليه ضمناً مذهب المعرفة عند فichte .

وإنى لعل ثقة من أن التحول الترنسندنتالى الذى قام به كانت وأتباعه عند بداية القرن التاسع عشر قد حقق ، إلى جانب بعض المزايا الأخرى غير المؤكدة ، فوائد ذات أهمية عظمى للفلسفة . ومع ذلك فإننا لم ندرك هذه الفوائد في منظورها الحقيقية إلا في الوقت الحالى فقط . فهو إذا أكد ضرورة القيام بنقد أساسى في مبادئ المعرفة والأخلاق والميتافيزيقا والدين ، قد أدخل في المجرى العام للتفكير الفلسفى قدراً من الوعى الذاتى القدى بالحقوق المشروعة للفلسفة ومناهجها وأهدافها ، كانت له أنفع النتائج . وكثيراً ما نجد من الفلاسفة المعاصرين من يربون عن هدم رضائهم عن النتائج النهائية لتفكير كانت . بل إن بعضهم تطلع في حنين إلى تلك الأيام الخوالى التى كانت فيها الميتافيزيقا لا تزال تمد تاج العلم ، وتضع بجلالة القوانين الضرورية لكل ما هو موجود . غير أن هذه الأيام قد مضت إلى غير رجعة . وليس معنى ذلك أن مهمة الميتافيزيقا بأسرها غير هامة ، أو ينبغي التخلي عنها ، وإنما معناه أن من الواجب تصورها وممارستها بروح مخالفة . فبعد كانت أصبحت الميتافيزيقا تلك حرية القيام بعملها المتكامل في إيضاح وتنظيم وحماية المواقف والالتزامات البشرية الأساسية الكامنة في أى أسلوب للحياة أو أية حضارة . وفي ضوء هذا الهدف ينبغي أن يظل معيار المعقولة

لديها ، كما يرى المثاليون ، هو معيار التراط . صحيح أن أية مיתافيزيقا سليمة ينبغي أن تتمشى مع كشف العلم ، بل أن ترحب بها ، غير أن هناك التزامات إنسانية أساسية ينبغي عليها أن تعمل لها حسابا ، وأنماطاً أخرى للفعل ينبغي أن تأخذها بعين الاعتبار عند محاولتها تكوين صورة سليمة عن الواقع .

ولكلمة « صورة » هنا أهمية حاسمة ، فهدف أية صورة ليس وصف الأشياء في ذاتها ، وإنما عرض تكوين يؤدي في مجموعه إلى إرضاء الناظر إليه على نحو دائم . فالصورة ليست « تقريرية » Assertive ، ، إن جاز هذا التعبير ، وسلامتها لا تقاس بمطابقتها نقطة فقط لموضوع خارج عنها . والمذهب الميتافيزيقي لا يختلف عن الصورة في هذا الصدد ، وإن تكن غاياته أقرب ، على الأرجح ، إلى الأخلاق منها إلى الفن . غير أن أهدافه أشمل من أهداف الأخلاق ، لأن التكييفات التي يسعى إليها ليست تكييفات العدل بين الأشخاص فحسب ، وإنما تكييفات الشخص بأكمله مع بيئة الطبيعة والاجتماعية والداخلية في مجموعها . فإذا أخذنا آراء كانت وكونت مما في المعرفة البشرية مأخذ الجسد ، كما أفعل ، فلن نمود نرى في المثالية المطلقة ، ولا في الطبيعة التطورية ، مذاهب كفيفة بتوسيع نطاق معرفة الإنسان العلمية للعالم . بل إنهما مما حاولتا « مיתافيزيقيتان » لوضع إجابات نقدية على أشمل وأبعد الأسئلة التي يستطيع الفرد أن يسألها عن تنظيم الحياة البشرية والفعل البشري في مجموعهما . وليس من المهم أن تكون هذه الإجابات « معرفية » أو « صحيحة » أو « باطلة » بالمعنى العلمي . وإنما المهم هو أن صورة الواقع كما تعرضها علينا قد تتيح لنا تنظيم طاقاتنا على نحو أسلم لإرضاء مجموع حاجاتنا بوصفنا بشرا . عندئذ تكون « صحيحة » بالمعنى الوحيد الذي يكون فيه هذا اللفظ جديراً بالبحث .

ولقد بدأنا مرة أخرى ندرك ، كما يدرك الناس دائماً في أوقات الأزمات المحضارية الحادة ، أن الحاجة الميتافيزيقية ، أي الحاجة إلى نظرة متكاملة

إلى مصير الإنسان وأمله ، لا يمكن أن تكبت على نحو دائم . وعندما تختفي فترة قصيرة عن الأنظار ، فإن معنى ذلك أن أفراد مجتمع ما إما متكيفون مع المطالب الرئيسية التي تلقها نظمهم على عاقبتهم إلى حد لا يترك لهم مبررا لإثارة أسئلة جديدة عن هذه النظم ، وإما أن التزاماتهم الأساسية متصلة وأن قبولها عام شائع إلى حد أنه لا توجد فرصة للصعود بها إلى مجال الوعى وإخضاعها لنقد أساسى . وإن فترات الرضاء الاجتماعى والتمسك الحضارى لنادرة جدا ، ولا سيما في مجتمع دينامى «مفتوح» كمجتمعنا^(١) . أما في الأحوال المألوفة ، فإن التفكير الميتافيزيقى القوى هو علامة أساسية على النمو الحضارى ، وهو أيضا شرط أساسى للتقويم الذاتى سواء بالنسبة إلى النظام أم إلى الأفراد . ففي عصر منهك في الصراع الإيديولوجى بكل قوة ، كمصرنا الحالى ، يندو هذا التفكير الميتافيزيقى ثانية أداة لاغناء عنها لإيضاح طريقتنا في الحياة بأسرها ، ولتطهيرها وحفظها . مثال ذلك أن معارضة الشيوعية دون المثابة على اختبار التزاماتنا الأساسية وإيضاحها لأفئتنا من جديد . قد ينطوى على خطر ترك الصراع يردى إلى مجرد تنازع على القوة ، بل قد تكون النتيجة أسوأ ، فنفقد تراثنا في الحرية أثناء محاولة الدفاع عنه .

ولكن قد يكون أماننا درس يلقته إمانا مصير المثالية في ألمانيا . فقد بدأت المثالية هناك فلسفة «الحرية» ، أكدت ضرورة ربط كل معيار اجتماعى بمطالب كل فرد ، وكل مبدأ عقلى بالعمل الذى يقضى على الأفراد القيام به لتحقيق ذواتهم ، وانهت نهاية مشيئة أصبحت فيها دفاعا شبه رسمى عن النظام القائم وإهابة شبه ذليلة « بالتراث » . فالناليون حين اكتشفوا أن العقل ذاته متحفظ حتما ، وأن المعايير العقلية لكل مجتمع

(١) يشير المؤلف هنا الى المجتمع الذى ينتمى هو اليه . (الترجم)

ينبغي أن تكون متصلة في تراث حضارى مقبول لدى الجميع ، قد ارتكبوا خطأ نسيان ما أطلق عليه « سانتايانا » اسم الحاجات « قبل العقلية » ، والإشباع « بعد العقل » الذى ينبغي على العقل ذاته العمل على تحقيقه ، والذى يكون للقيام بأى نقد للعقل مبرر فى ضوءه ومن أجله .

إن الخطأ الروحى الأساسى السامن فى أى نظام تقليدى ، وبالتالى « عقلى » ، للأشياء ، ينحصر فى أننا نتجه حتما إلى أن نجعل منه صنما معبودا . والأمـر هنا كان مصير المعقولة ذاتها ، فى أى مجال ، يحتم عليها أن تصبح صنما معبودا لدى من يخضعون لها . ولكن القرن التاسع عشر يكشف لنا فى هذه الحالة أيضا عن الداء ويصف الدواء . فيجعل قد أدرك بفضل وعيه التاريخى أن للعقل ذاته جذوره التاريخية ، وأن مفاهيم المعقولة ذاتها تتغير بتغير الظروف الحضارية . ولقد كان هيجل ذاته « متحررا » من المزايع المرسخة التى كانت الفلسفات السابقة تدعى بها نفسها صحة شاملة ، إذ أنه رأى فيها تكيفات متجددة تاريخيا ، وبالتالى قابلة للتغيير وفقا لبيئة اجتماعية متبدلة . ومن سخرية الأقدار أنه لم يدرك أن فلسفته مقيدة زمانها أيضا ، وأن اديبالكتيك التاريخى لم يتجمد بصورة نهائية قاطعة فى منطقـه الخاص .

لقد كان هيجل يفتقر إلى ذلك التواضع المحمود الذى نستطيع تعلمه من فلسفة التجربة عند مل . فل يلقننا إمكان قيام تراث يقرم ذاته ، ويأتى بترياق ليله الخاص إلى أن يصبح صنما معبودا فنيا ، باختصار ، نظرة إلى العقل ، أطلقت عليها اسم « مذهب اشتراط المعقولة » reasonablism ، تكيف ذاتها مقدما مع الأسئلة الجبرية التى قد يداهاها الناس عن أى نظام من نظمهم ، مهما كانت قداسته . تلك هى الحرية الأساسية التى دافع عنها مل . غير أن فى الدافع عنها دافعا عن الفكرة القائلة إن نقد العقل ، وبالتالى نقد

الحضارة ، أمر ضرورى على الدوام . وأن إمكانية الثورة على الصور الخاصة التى قد يتخذها العقل هى دائماً إمكانية مشروعة . فابحث عن أسباب عقلية ، إذا ما سار شوطاً كافياً ، يولد دائماً أخطاراً تهدد النظام القائم ، وأعظم ما فى فلسفة مل هو أنها تدافع عن هذه الأخطار بل تدعو إليها ، وبذلك تعرف كيف تروضها . والواقع أن ما يقدمه إيتا مل إنما هو تراث آخر ، وهو تراث لا يلتزم فى أساسه إلا بمبدأ اشتراط المعقولة ذاته ، أى المبدأ القائل إن من الواجب البحث عن سبب لآية قضية ، وإنه ليس ثمة مبدأ يمتأى عن النقد ، طالما أن هذا النقد يتم بأمانة وبنية طيبة .

وهكذا يبدو لى أن فكرة نقد العقل ، ومثله الأعلى ، التى ساهمت فيه جميع المدارس الفلسفية فى القرن التاسع عشر بنصيب كبير ، ربما كانت لاتزال هى أعظم ما ساهمت به فلسفة القرن التاسع عشر . وليس معنى ذلك على الإطلاق أن فى هذا دعوة إلى اللامعقولة أو افتقار إلى الإيمان بمبادئ العلم . ومع ذلك يبدو للأسف أن كثيراً من المستبشرين يعتقدون بوجوب ترك حقوق العلم بمزلة عن مخاطر عملية النقد ، وأن مجرد الشك فى وجود هوية بين « المعقولة rationality » والصواب validity ، وبين مبادئ المنطق الصورى والعلم التجريبي ، يهدد بهدم بناء العلم الوضعى بأسره . ومع ذلك فهذا لا يدل على أكثر من ضعف أصحاب وخوف كامن من أن تميز النظرية العلمية عن البقاء سليمة فى سوق الأفكار الحرة . فالمرء لا يكون بالضرورة خائفاً للثقل العليا للعلم إذا اعترف بوجوب إخضاع العلم لنقد من نفس النوع الذى ينبغى أن يخضع له أى نظام آخر . ولم يكن داما نويل كانت ، قد أدار ظهره للتنوير والمعقولة عندما سعى إلى إيجاد نقد للعقل التجريبي ، يرسم فى الوقت ذاته حدوده السليمة . بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً ؛ فقد كان يأمل من رسم هذه الحدود أن يدعم مطالبة العلم بالسيادة فى مجاله الخاص . وإذا

كانت مناهج العلم ، أو ، الفهم ، هي الوسائل الوحيدة الصحيحة لاكتساب المعرفة الواقعية ، فإن هذه القضية لم تكن واضحة بذاتها في كل عصر ، وإنما ينبغي في كل جيل إيضاح هذه الوسائل من جديد ، وإعادة تقدير قيمتها ، والدفاع عنها ضد المعارضة وإساءة الفهم . ولكن إذا كان الدفاع عنها ممكناً ، فإن نقدها أيضاً ممكن ، ولا مفر في كلا الحالتين من « الفلسفة الأولى ، أو الميتافيزيقا ، شاء المرء أم لم يشأ » .

ولاجدال في أن فلاسفة القرن التاسع عشر قد أخفقوا في معظم الأحيان في مواجهة مقتضيات الوضع والدقة التي تشترطها الفلسفة التحليلية المعاصرة . غير أن الدلائل على إمكان مواجهة هذه المقتضيات دون التضحية بعمومية النظرة الفلسفية وشمولها ، يمكن أن يتمش في واحد على الأقل من الفلاسفة الذين عرضنا لهم ، وهو كانت . فكانت يني ، من حيث المبدأ على الأقل ، بقدر كبير من مطلبنا الميتافيزيقي ، للتكيف الوضعي التام مع بيتنا الكاملة . غير أنه يفعل ذلك دون تضحية بالمطلب المقابل ، مطلب التحليل المنفصل ، والنقد الدقيق للتصورات الخاصة . صحيح أن كثيراً من تحليلات كانت الخاصة لم تعد مقبولة للفلاسفة التحليليين ، وأن مذهب العام ، بما فيه من فهم ثنائي عميق للطبيعة البشرية ، ومن شيء في ذاته مجهول ، ومن مصادرات للعقل العملي ضعيفة الأساس غير مقبولة ، لم يعد يرضى الفلاسفة المعاصرين ، غير أن كانت لمزال يُعَدُّ المثل الأعلى لما يستطيع الذهن الفلسفي في أحسن أحواله أن يحققه : إذ يعترف بقصوره دون مرارة . ويدرك حدوده بوضوح وينقدها ، ولكنه يظل مع ذلك متعلقاً بمعايير المعقولة والإنسانية التي يتخذ منها أساساً ، ويتمسك بإخلاص بمبادئ التنوير البشري الذاتي ، مع إدراكه أن التنوير الذاتي يتمشى مع احترام المبدأ القائل إن الإنسان كائن اجتماعي مسئول أمام الآخرين وهنهم ، مثلاً هو مسئول أمام نفسه عنها ، وأخيراً فإنه يفسح مجالاً لا لمقتضيات المعرفة لحسب ، بل أيضاً لتلك المطالب المشروعة للفن والأخلاق والدين .

وإن المرء يشعر بإغراء لأن يعود ثانية فينتف: « عوداً إلى كانت ا ، غير أن هذا لا يقل عقماً عن الهتاف المقابل ، عوداً إلى أفلاطون ا ، أو ، عوداً إلى أرسطو ! » ، أو ، عوداً إلى الأكويني ا ، وهو الهتاف الذى نسمعه كثيراً فى هذه الأيام . فمن المحال ، كما علمنا هيجل ، أن نعود القهقرى ، وإنما الواجب علينا أن نحاول أن نقدم إلى أنفسنا وحضارتنا ما قدمه هؤلاء الرجال العظماء لعصورهم . ولو ظهر فى عصرنا ، كانت ، جديد لنحنم أن يتخذ نقده للعقل شكلاً يختلف تماماً عن نقد كانت ذاته . فعليه ، على سبيل المثال ، أن يجعل بين حياة العقل وبين السياقات الطبيعية والاجتماعية التى ينبغى ممارستها فيها روابط أثق بما استطاع كانت أن يقيمه بينها من الروابط . ذلك لأن العقل شكل للحياة ، وليس قالباً مجرداً . وفضلاً عن ذلك فهو صورة للحياة تقوم ، كما تعلمنا من اللاعقلين بطرقهم المضللة . على حاجات عاجلة فعالة هى وحدها التى تقدم لصورة الحياة هذه مبرزاً نهائياً . وليس فى هذا القول استسلام للعقل ؛ وإنما فيه إقناذ للمرء من المطالب العقيمة واللاعقلية فى آخر الأمر — « للواقعية » و « العقلية » rationalism ، التوكيدية ، وما هو إلا اعتراف بأننا إذا لم نكن نستطيع العودة إلى كانت ، فإننا لانستطيع أيضاً العودة إلى عصرى « العقل » و « الإيمان » السابقين عليه . فالاعتراف بأن تعظيم الفكر والفعل البشريين هو عمل بشرى محض ، وبأن مبادئهما لانتمكن آخر الأمر إلا فى التزامنا بهما ، هو فكرة ناضجة تهذب النفس وتعد من غلواتها . ولكن فيها أيضاً إدرأكا طال انتظاره لمسئوليتنا الضخمة عن صون المثل العليا لمجتمع حرم بحق ، لا يكون نقد العقل أى معنى حقيقى إلا فى سبيله .

مكتبة الإنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

Bibliotheca Alexandrina



0399830

التمن ٢١٥ قرشا